حميد حاجي حيدر

الليبرالية والإسلام

التعايش بين الدول الليبرالية والمسلمين الشيعة

ترجمة: لبنى زهران

جسور للترجمة والنشر

الليبرالية والإسلام

التعايش على أرض الواقع بين

الدول الليبرالية والمسلمين الشيعة

الليبرالية والإسلام

التعايش على أرض الواقع بين الدول الليبرالية والمسلمين الشيعة

حميد حاجي حيدر

ترجمة

لبنى أحمد زهران

مراجعة

منى محسن الصاوي



جسور للترجمة والنشر

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد جسور للترجمة والنشر

الليبرالية والإسلام: التعايش على أرض الواقع بين الدول الليبرالية والمسلمين الشيعة/حميد حاجي حيدر؛ ترجمة لبنى أحمد زهران؛ مراجعة منى محسن الصاوي.

٣٦٨ص.

ببليوغرافية: ص٣٥٥ ـ ٣٦٨.

ISBN 978-614-431-783-9

١. الليبرالية. ٢. الشيعة. ٣. الإسلام والسياسة. ٤. الإسلام والدولة.

أ. زهران، لبنى أحمد (مترجمة). ب. الصاوي، منى محسن (مراجعة).

320.5

Liberalism and Islam

Practical Reconciliation between the Liberal State

and Shiite Muslims

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧

جسور للترجمة والنشر

لبنان ـ بيروت

josour.pub@gmail.com

الإهــــــداء

إلى زوجتي تقديراً مني لصبرها



المحتويات

مقدمة ٩

القسم الأول

اللِيبرالية المغرقة في العلمانية عند جون ستيوارت مِلْ

الفصل الأول: منهج البحث عند مِلْ ٥٣

الفصل الثاني: نظرية الأخلاق النفعية عند مِلْ ٧٩

الفصل الثالث: مبدأ الحرية عند مِلْ ١٢١

القسم الثاني

المذهب الليبرالي ذو الصبغة العلمانية المعتدلة

الفصل الرابع: مناهج البحث عند راولز ١٦١

الفصل الخامس: نظرية راولز الأخلاقية في المساواة بين البشر ١٩١

الفصل السادس: مبدأ الحرية عند راولز ٢٤٧

القسم الثالث

الدولة الليبرالية والمواطنون المسلمون الشيعة

الفصل السابع: التسامح الديني في الدول الليبرالية تجاه المسلمين الشيعة ٢٩١

الفصل الثامن: مدى قبول الشيعة للدولة الليبرالية ٣٠٩

خاتمة ٣٤٣

المراجع ٣٥٥

مقدمة

يبحث هذا الكتاب في العلاقة بين الفكر الإسلامي والنظرية الليبرالية، وكذلك العلاقة بين الدولة الليبرالية ومواطنيها من المسلمين. بعبارةٍ أخرى، يهدف هذا الكتاب إلى استكشاف مدى نجاح الليبرالية السياسية المعاصرة في استيعاب المتدينين من الناس بشكلٍ أكبر وأوسع نطاقاً من المذهب الليبرالي الشامل التقليدي، وذلك من خلال التخفيف من إغراق هذا المذهب في التشبع بالفكر العلماني. ويسعى الكتاب إلى تحقيق هذا الهدف من خلال البحث والدراسة التحليلية لاثنتين من أهم النظريات التي تبنت المذهب الليبرالي، وهما نظرية جون ستيوارت مِلْ (John Stuart Mill) (١٨٠٦م ـ ١٨٧٣م) الذي يعدّ واحداً من أبرز من يجسّدون الليبرالية الشاملة التقليدية، وهي نظرية تنتمي إلى مشروع حركة التنوير الفلسفية (Enlightenment Project)؛ والنظرية الثانية هي نظرية جون راولز (John Rawls) (١٩٢١م ـ ٢٠٠٢م) الذي يمثّل الليبرالية السياسية المعاصرة، وتنتمي هذه النظرية إلى مشروع حركة الإصلاح الديني (Reformation Project). ولكي نضيء على الدرجة التي خفّت فيها حدّة علمانيّة الليبرالية، اتخذنا من الإسلام الشيعي نموذجاً للقياس.

إن ما يميّز النظرية الليبرالية عند مِلْ، وما دفعنا إلى تناولها بالبحث والدراسة يكمن في وجهة النظر العامة القائلة، وفقاً لرأي جون غراي (John Gray): إنه: «إذا تجسّدت الليبرالية في شخص، فإن هذا الشخص هو بكل تأكيد جون ستيوارت مِلْ»[1]. علاوةً على ذلك، يحتلّ مِلْ مكانة فريدة ومتميزة في تاريخ الفلسفة بموجب ما كتبه في فروع عديدة من العلم مثل: المنطق،

---

(١) John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (London; New York: Routledge, 1989), p. 217.

وفلسفة العلم، وعلم الأخلاق، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا، وعلم الاقتصاد، وعلم النفس، والدين، وعلم التربية، والأدب، والتاريخ، والنظرية السياسية، وعلم الفلسفة الاجتماعية؛ كما كتب أيضاً حول القضايا العامة السائدة. إلا أننا نجد جيروم بي شنيويند (J. B. Schneewind) وبرتراند راسل (Bertrand Russell) يشيران إلى أنه على الرغم مما تركه مِلْ من تأثيرٍ لا يُنكر، وبصماتٍ لا تُمحى في جميع مجالات المعرفة المشار إليها آنفاً، إلا أنه لم يكن مُنَظِّراً أصيلاً بالمعنى الدقيق للكلمة مثل ديكارت (Descartes) أو هيوم (Hume)[٢].

وفي ما يتعلّق بالنظرية الليبرالية التي وضعها راولز، فإن أهمّيتها تنبع من أنّه ترك بصمات قويّة على الفلسفة السياسية في القرن العشرين[٣]. حتى أولئك الذين اختلفوا معه في الرأي حول هذه النظرية يعترفون بأن الفضل في تطوير علم الفلسفة السياسية وترسيخها يرجع إلى عمله في هذا المجال[٤]. فلهذه النظرية الفلسفية تأثير جليّ ودولي لا يمكن إنكاره[٥]، ليس هذا فحسب، بل إنها تمثل «نقطة تحوّل فارقة في الفلسفة السياسية»[٦]. فقد خلّف راولز وراءه إرثاً من البحث والجدل والتناظر ليس فقط في مجال الفلسفة السياسية بل أيضاً في عدة فروع من العلوم الاجتماعية، مثل: القانون، وعلم الاقتصاد، وعلم التربية، والعلوم السياسية[٧]. ولعلّ أصدق عبارات التقدير والإعجاب التي

---

(٢) J. B. Schneewind, "Introduction," p. ix, and Bertrand Russell, "John Stuart Mill," p. 21, in: J. B. Schneewind, ed., *Mill: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Anchor Books Edition, 1968).

(٣) يعترف رافائيل (Raphael) بعظمة تأثير راولز في الفلسفة السياسية، وما لهذا التأثير من ثِقلٍ وأهميةٍ في القرن العشرين، إلا أنه يشير إلى عدم وجود من يشعر بالرضا ـ من بين العلماء واسعي المعرفة من واضعي النظريات التي تناولت العدالة ـ عن نظريته أو يقرّ بأنها نظرية صحيحة. انظر: David D. Raphael, *Concepts of Justice* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2001), p. 196.

(٤) Peter Jones, "Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice," *British Journal of Political Science,* vol. 25, no. 4 (October 1995), p. 515.

(٥) Cecile Laborde, "The Reception of John Rawls in Europe," *European Journal of Political Theory,* vol. 1, no. 2 (October 2002), pp. 133-135.

(٦) Victoria Davion and Clark Wolf, "Introduction: From Comprehensive Justice to Political Liberalism," in: Victoria Davion and Clark Wolf, eds., *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls,* Studies in Social, Political, and Legal Philosophy (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), p. 1.

(٧) Brooke Ackerly, "John Rawls: An Introduction," *Perspectives on Politics,* vol. 4, no. 1 (March 2006), p. 76.

عبّرت عن الوعي الكامل بتأثير راولز في علم الفلسفة السياسية هو وصف برايان باري (Brian Barry) لعالَمِنا الآن بأنه «عالم ما بعد راولز»[٨].

يشير نوزيك (Nozick) إلى المكانة المرموقة التي احتلها كلٌّ من مِلْ وراولز في الفلسفة السياسية، ويزعم أن نظرية راولز «عمل قدير وعميق، ومؤثّر في الفلسفة السياسية والأخلاقية، ولم نشهد له مثيلاً منذ الفترة التي أثْرَتْها كتابات جون ستيوارت مِلْ». ويجزم نوزيك بأن نظرية راولز محورية مما يحتّم على جميع الفلاسفة السياسيين أن «يعملوا من خلال نظرية راولز أو أن يفسّروا السبب وراء عدم الأخذ بها»[٩]. إضافةً إلى ذلك، المقارنة بين ليبرالية مِلْ وبين ليبرالية راولز تكمن في ما قاله راولز مراراً وتكراراً، وعلى عكس المذهب الليبرالي الشامل الذي تبنّاه كل من كانط (Kant) ومِلْ، عن أن مذهبه الليبرالي السياسي يتوافق ويتناغم مع عدة مذاهب فكرية شاملة معتدلة. وبشكل أكثر وضوحاً، فالهدف الأساس الذي يسعى راولز إلى تحقيقه من وراء التنظير لليبرالية هو إيجاد إجابة مؤكدة عن «السؤال الذي أوقع العالم المعاصر في حيرة مضنية، وهو هل يمكن أن يحدث التوافق بين الديمقراطية والمذاهب الكلية أكانت دينية أم غير دينية؟»[١٠]. هذا مع التسليم جدلاً بأن المذهب الليبرالي الكلي متعارِض مع الدين.

يرجع السبب في اختيار الإسلام، تحديداً، إلى أن هناك إقراراً بأن الإسلام في أواخر القرن العشرين «شهد نهضةً جديدة وحيوية متجددة»[١١]. فعلى مدى العقدين الماضيين، ظلت دراسة الديمقراطية الليبرالية وعملية التحوّل إلى الديمقراطية محور الدراسات المقارنة في علم السياسة[١٢]؛ حيث صار

(٨) Robert E. Goodin and Philip Pettit, eds., *A Companion to Contemporary Political Philosophy,* Blackwell Companions to Philosophy (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1993), p. 15.

(٩) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 183.

(١٠) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 175.

ونجد أن دومبراوسكي يرفض الادعاء القائل إن راولز غير مرحِّب بالعلاقة بين الدين والسياسة، ويزعم أن النقطة المحورية التي يدور حولها مذهب الليبرالية السياسية، كما يراه راولز، تشير إلى اتباع استراتيجية الحياد في إدارة هذه العلاقة. انظر:

Daniel A. Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism* (Albany, NY: State University of New York Press, 2001), p. vii.

(١١) Manus I. Midlarsky, "Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace," *International Studies Quarterly,* vol. 42, no. 3 (September 1998), p. 485.

(١٢) Valerie Bunce, "Comparative Democratization, Big and Bounded Generalization," *Comparative Political Studies,* vol. 33, nos. 6-7 (August-September 2000), pp. 703-704.

هناك اهتمام خاص بالجدل والنقاش الذي يدور حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية(١٣). ففي دول الغرب يسود اهتمام جديّ بالبحث في العداء المزمن بين قيم الديمقراطية الليبرالية السائدة في دول الغرب والقيم الإسلامية(١٤). ولعلّ ما يحثّنا على أخذ الإسلام الشيعي نموذجاً للقياس هو ما يتمتّع به من مبادئ ترجّح إمكانية التصالح بين الدين والديمقراطية الليبرالية. هذا علاوةً على أنّ النظرية السياسية التي يتبنّاها الإسلام الشيعي التي تتجسّد في جمهورية إيران الإسلامية، قد أثارت اهتماماً بالغاً لدى النظام العالمي المعاصر إلى حدّ أن النظام العالمي أصبح لزاماً عليه أن يستوعب ذلك النظام الديني.

أستعرض في هذا الكتاب الإنجاز الذي حقّقه راولز على مستويين: **الأول** على المستوى النظري؛ حيث أستعرض الفلسفة الليبرالية عند مِلْ؛ لكي تتضح عدم إمكانية قبول هذه الفلسفة من منظور الإسلام الشيعي. وهذا يقودنا إلى البحث في الإنجاز العظيم الذي حقّقه راولز؛ حيث سعى إلى التخفيف من تشبّع الفلسفة الليبرالية بالفكر العلماني. والمستوى **الثاني** هو المستوى العملي والتطبيقي، فأتناول دراسة الدولة الليبرالية كما يراها مِلْ؛ لكي نتبين مدى تقبّل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية لمواطنيها من المسلمين الشيعة، ثمّ أنتقل بعدَ ذلك إلى الإنجاز العملي الذي حقّقه راولز في التوسّع في نطاق سياسة التسامح في الدول الليبرالية. وإن اهتمامي لا ينصبّ على دولٍ ليبراليةٍ بعينها خلال عصرٍ من العصور، فهذا البحث قائم على الملاحظة والتجربة العملية التي تتطلب إجراء دراسة استطلاعية لبعضٍ من المجتمعات الليبرالية؛ وبما أنّ هذا الكتاب عبارة عن بحث فلسفي، ينصبّ اهتمامي على الدول الليبرالية التي تطبق النظريات الفلسفية السياسية لكلٍ من مِلْ وراولز، وما تقدّمه إلى مواطنيها. ومن ثَمّ، التساؤلات المحدّدة التي يطرحها هذا الكتاب تتلخّص في الآتي:

هل النظرية الليبرالية التي تبنّاها راولز تحمل صبغةً علمانيةً أقلّ حدّةً من تلك التي تبنّاها مِلْ؟ ومن ثَم، هل يمكن أن تصبح نظرية راولز متوافقة جزئياً مع الإسلام الشيعي؟ هل نموذج الدولة الليبرالية الذي وضعه راولز من خلال

(١٣) Steven Ryan Hofmann, "Islam and Democracy: Micro-Level Indications of Compatibility," *Comparative Political Studies,* vol. 37, no. 6 (August 2004), p. 652.

(١٤) Richard Rose, "How Muslims View Democracy: Evidence from Central *Asia,*" *Journal of Democracy,* vol. 13, no. 4 (October 2002), p. 102.

نظريته يعدّ أقل توجّهاً نحو العلمانية، وأقل تشبّعاً بالفكر العلماني مقارنةً بالدولة الليبرالية التي تسير على نهج مِلْ وفلسفته، وتطبّق نظريته ومذهبه الليبرالي؟ وبذلك هل يمكن للأولى (دولة راولز) أن تكون أكثر قبولاً لدى الأقليات المسلمة الشيعية مقارنةً بالثانية (دولة مِلْ)؟

هذا الكتاب يسير في اتجاهٍ مضاد للطموح الليبرالي العام، إذ يدّعي أن المذهب الليبرالي الكلي الذي تبنّاه مِلْ، وكذلك مذهب الليبرالية السياسية الذي تبنّاه راولز لم يكن مقبولاً من وجهة النظر الإسلامية الشيعية، ومن ثَم لا تفي الليبرالية بتحقيق الشعور بالمواطنة للمسلمين. علاوةً على ذلك، بالاتفاق مع نظرية راولز، يسعى هذا الكتاب إلى إثبات أن الليبرالية والدين يمكنهما جزئيّاً أن يصبحا متوافقين، وذلك من خلال قصر الرغبة في تبنّي المذهب الليبرالي وانتهاجه، وكذلك الرغبة في اعتناق الإسلام الشيعي أو التمسّك به، على المجتمعات التي تتميز بوجود علاقة متبادلة بينهما. فعلى عكس ما هو سائد من قلقٍ بشأن العلاقة بين الدول الليبرالية والإسلام الشيعي، يوضّح هذا الكتاب أنه إذا كان التصوّر الذي وضعه مِلْ وراولز لنموذج الدولة الليبرالية يُظهِر تسامحاً كافياً تجاه المواطنين المسلمين الشيعة، فإنه في المقابل ينبغي لهؤلاء المواطنين أن يتقبّلوا النسيج المجتمعي لمثل هذه الدولة. بعبارةٍ موجزة، نقول إن الإنجاز العظيم الذي حقّقه راولز انحصر فقط في المجال النظري من دون التطبيق، في حين أنّ التصوّر الذي وضعه مِلْ للدولة الليبرالية النموذجية نموذج متسامح ومقبول عند المسلمين الشيعة، مثله مثل نموذج راولز. ومن ثَم، إجابتي عن السؤال الأول «نعم»، وعن الثاني «لا».

أولاً: الإسلام الشيعي: قيمه وأفكاره

تحمل كلمة «دين»، والتي تقابلها في اللغة الإنكليزية كلمة (Religion)، معانيَ مختلفة مثل: العقاب والحساب والطاعة(١٥). فعندما يقول أحد إن الإسلام هو دين، فإنّ هذا يعني أنّ الإسلام أسلوب حياة يمكن أن يطيع المرء الله عن طريق اتباعه. ومن ثَم، فكلمة دين لا تُشير إلا إلى دين توحيد الله

(١٥) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، نسّقه وعلّق عليه ووضع فهارسه علي شيري، ١٨ مج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨)، مج ٤، ص٤٦٠.

الذي يعني منهج الحياة الذي يهدي الله إليه عباده من بني البشر[16]؛ ليقودهم في النهاية إلى حياة السعادة الأبدية الخالدة. أما عن المفردات العربية: إسلام واستسلام وتسليم، فإنها تحمل المدلول نفسه لكلمة دين، أي أنها تعني الطاعة والخضوع والامتثال[17]. فالقرآن الكريم يرى أن كلمة دين لا تعني شيئاً سوى الإسلام، فيقول الله تعالى فيه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[18]؛ حيث إنّ كلمة إسلام هنا تعني التسليم والاستسلام. ومن ثَمّ، فالدين، وفقاً لتفسير الطباطبائي لهذه الآية، يعني أن تخضع لله، وتستسلم لإرادته[19]؛ إلا أنّه بمضي الوقت أصبحت كلمة «الإسلام» تعني الدين الذي أتى به النبي محمد (ﷺ). ومن ثَم، فالمسلم هو الشخص الذي أسلم وجهه لله، خضوعاً واستسلاماً لإرادته، ويعمل على طاعة قواعد الشريعة الإسلامية التي بُعِث بها النبي محمد (ﷺ). ويؤكد القرآن الكريم أنّ جميع الأديان السماوية مصدرها واحد، حيث أنزلت جمعيها من عند الله، وأن الدين السماوي مرّ بعدة أطوار كانت تمهيداً للوصول في النهاية إلى الإسلام، وهذه الأطوار هي شريعة النبي نوح[20] وشريعة النبي إبراهيم والنبي موسى والنبي عيسى والنبي محمد عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام[21].

كل دين سماوي يتألف من جزءين رئيسين: رؤية كونية خاصّة، ومنظومة أخلاقية خاصة. بالنسبة إلى الرؤية الكونية، فإن القاسم المشترك الذي يجمع بين الأديان السماوية جميعاً هو الإيمان بالله وباليوم الآخر وبالرُسل المبعوثين من الله لتبليغ رسالاته إلى عباده، ولكنّها تختلف في التفاصيل المتعلقة بهذه العقائد الأساسية. أما عن المنظومة الأخلاقية الخاصة، فكل دينٍ سماوي يأتي بنظام أخلاقي خاص ينبغي للمؤمنين اتباعه في حياتهم الدنيا؛ لكي يصلوا إلى

---

(١٦) أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ٦ ج، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ج ٣، ص١٢٣٦.

(١٧) ابن منظور، المصدر نفسه، مج ٦، ص٣٤٥.

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٩.

(١٩) محمد حسين الطباطبائي، **قرآن در إسلام** [بالفارسية]، ط ٢ (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٧٤)، ص١٢.

(٢٠) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ٢١ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٨٢)، ج ١٨، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢١) انظر **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ١٣.

السعادة الأبدية في الحياة الآخرة[٢٢]. ومن الممكن القول إن منظومة التعاليم الأخلاقية التي يضعها الدين السماوي تضع اتجاهاً خاصاً في السياسة مثل ذلك الذي فرضته الديانة المسيحية في العصور الوسطى. فالدين السماوي هو تعاليم محدّدة وُضِعَت لنطاق معين من الناس، مثل تعاليم الدين المسيحي التي يتبعها المسيحيون في العصر الحديث. واضعين جانباً تفسير المذاهب الأخرى للإسلام، فقد اخترنا تعاليم مذهب الإسلام الشيعي تحديداً لتناولها بالبحث والدراسة في هذا الفصل.

يشتقّ مصطلح «شيعة» من المُشايَعة، وتعني طائفة من الناس تتبع شخصاً ما. وعلى مرّ العصور صارت الشيعة الاسم الذي يطلق على طائفة من المسلمين الذين يتبعون الإمام عليّاً وآل بيته (عليهم السلام)[٢٣]. وكان النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) هو أول من أطلق على أتباع الإمام عليّ هذا الاسم[٢٤]. وبناءً على ذلك، فإن الشيعة بوصفهم مذهباً خاصاً في الإسلام ظهر في الوقت الذي كان فيه النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يزال حياً بين أتباعه، ومن ثَم، مع انتقال النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى بارئه صار الإسلام بين طائفتين رئيستين تتفرع من كل طائفةٍ منهما طوائف عديدة وهما: المسلمون السُنّة وهم الأغلبية والمسلمون الشيعة وهم الأقلية. بالنسبة إلى الشيعة، فإن أكبر طوائفها الفرعية هي [طائفة الشيعة الإمامية الإثنا عشرية (الإمامية الجعفرية)]، وهي طائفة الأغلبية من بين الطوائف الفرعية المنبثقة عن الطائفة الرئيسة (الشيعة) التي تمثّل في حدّ ذاتها طائفة الأقلية. وتضمّ هذه الطائفة جماعة من المسلمين يؤمنون بأن هناك اثني عشر إماماً جاؤوا خَلَفاً للنبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم). وينبثق عن الطائفة الشيعية الرئيسة طائفتان فرعيتان أخريان هما: «الزيدية» و«الإسماعيلية»[٢٥]. فعلى مدى التاريخ الإسلامي، انتشر المسلمون الشيعة المنتمون إلى طائفة [الإمامية الإثني عشرية] حتى صاروا يقطنون أنحاءً شتى من العالم الإسلامي مثل: مصر والمملكة العربية السعودية ولبنان والعراق

---

(٢٢) Muhammad Taqi Misbah, *Amuzishi Aqaid,* 7th ed. (Qum: Markazi Chap wa Nashri Sazmani Tablighati Islami, 1991), vols. 1-2, pp. 29-31.

(٢٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٧، ص٢٥٧.

(٢٤) Nasir Makarim Shirazi, *Iatiqadi Ma,* 2nd ed. (Qum: Intisharati Nasli Jawan, 1997), pp. 115-116.

(٢٥) Muhammad Hussein Tabatabai, *Shi'ah dar Islam,* 2nd ed. (Qum: Markazi Matbouaati-yi Dar al-Tablighi Islami, 1969), p. 39.

وإيران واليمن[٢٦]. إلا أنه منذ القرن السادس عشر صارت إيران معقلاً للمسلمين الشيعة حيث الغالبية العظمى من سكانها من الشيعة[٢٧]، إضافة إلى أنّ الغالبية العظمى من سكان كلٍ من عمان والبحرين وأذربيجان والعراق هم أيضاً من المسلمين الشيعة المنتمين إلى الإمامية الإثني عشرية[٢٨]؛ إذ يُقَدَّر عدد مسلمي هذه الطائفة بنسبة تتراوح بين ١٠ في المئة و٢٥ في المئة من إجمالي سكان العالم الإسلامي[٢٩].

إنّ المبدأ الأكثر أهمية الذي أدّى إلى انقسام المسلمين إلى سُنَّة وشيعة، وتشعّب الشيعة إلى جماعات وطوائف فرعية عديدة انبثقت عنها، يتمثّل في قضية القيادة أو الإمامة؛ ففي حين نجد المسلمين السُنَّة يؤمنون بأن النبي محمداً (ﷺ) وكّل أمر القيادة إلى المسلمين أنفسهم، نجد المسلمين الشيعة يؤكّدون أن النبيّ محمداً (ﷺ) عيّن خلفاءه[٣٠].

يؤمن الشيعة الإمامية الإثنا عشرية بأن النبيّ محمداً (ﷺ) اختار اثني عشر إماماً من أئمة الله الصالحين المُنَزَّهِين عن الخطأ، وأسند إليهم على نحوٍ مُتَتالٍ مهمّة زعامة أمة المسلمين. ومن المعتقدات الراسخة التي يؤمن بها الشيعة المنتمون إلى هذه الطائفة أن آخر أئمة الله الصالحين المنزهين عن الخطأ هو الإمام المهدي الذي وُلِد عام ٨٦٩م، والذي يُعْتَقَد أنه حيٌّ يُرْزَق حتى يومنا هذا، أي أنه يُنظر إليه باعتباره معجزة من المعجزات[٣١]. ووفقاً لتاريخ المذهب الشيعي الإسلامي، اختفى آخر أئمة الشيعة عن الأنظار عام ٩٣٩م، ويُعتقَد أنه سيعود ليظهر مرةً أخرى في نهاية الزمان؛ ليقضي بالحق، ويحقّق العدالة في الأرض[٣٢].

يؤمن المسلمون الشيعة بالإجماع أن النبي محمداً (ﷺ) ومَن تبعه من

---

(٢٦) Shirazi, Ibid., pp. 116-119.

(٢٧) Tabatabai, Ibid., pp. 31-32.

(٢٨) انظر الموقع الإلكتروني:
"The Largest Shiite Communities," <http://www.adherents.com/largecom/com_shiite.html>.

(٢٩) Shirazi, *Iatiqadi Ma*, p. 119, and Tabatabai, Ibid., p. 32.

(٣٠) Nasir Makarim Shirazi, *Panjah Darsi Usouli Aqaid barayi jawanan*, 9th ed. (Qum: Madrasah Imam Ali, 1997), pp. 223-224.

(٣١) محمد رضا مظفّر، **عقائد الإمامية**، ط ٨ (بيروت: دار الزهراء، ٢٠٠٠)، ص١٠٢ ـ ١١٧.

(٣٢) Tabatabai, *Shi'ah dar Islam*, p. 149.

الخلفاء الإثني عشر كانوا جميعاً من المُصْطَفينَ المُقَرَّبين إلى الله، المعصومين المُنَزَّهين عن الخطأ، المُكَرَّمين بوحي إلهي من عنده(٣٣). ويقول العالِم الإسلامي الشيعي المعاصر الشيخ مُظَفَّر شارحاً تعاليم المذهب الشيعي: «نحن نؤمن بأن رُسُل الله، وكذلك الأئمة، جميعهم معصومون من الخطأ، مطهَّرون من أي إثم أو خطيئةٍ أو جهالة»(٣٤). وبالمثل، يزعم الإمام الخميني أن: «الرُسُل المَبعوثون من الله، ومن تبعهم من الخلفاء [الأئمة] يتربعون في مكانةٍ سامية في الروح القُدُس التي تساعدهم في الوصول إلى أعلى مراتب العِلم الشامل والمعرفة الكاملة». ويضيف الإمام الخميني، زاعماً أنه قد ترتّب على هذا العلم؛ أن وصل هؤلاء الرسل والأئمة إلى مرتبة التنزيه والعصمة من الخطأ، في ما يتعلق بفهم الشرائع السماوية وتفسيرها وتطبيقها(٣٥).

يؤكّد المسلمون الشيعة من طائفة الإمامية الإثني عشرية أن الله وحده، هو القادر على تمييز هؤلاء الشخصيات المعصومة من الخطأ. علاوةً على ذلك، يزعم المسلمون الشيعة أنه لكي نميّز الإمام المبعوث الحقّ، الجدير بالتصديق، عن أي شخص آخر قد يدّعي من قبيل الخداع هذه المكانة العلوية الرفيعة، لا بد من أن نعلم أن الرسالة السماوية والإمامة لا يمكن تبينهما إلا عن طريق معجزة؛ بل إن الرسول الذي ثبتت له رسالته وتكشفت له فعلياً بموجب معجزة إلهية يمكنه أن يقرّ رسالة أو إمامة شخصٍ آخر ويشهد على صحتها(٣٦). ويشرح لنا الشيخ مُظفَّر التعاليم والمبادئ العامة التي يسير عليها المسلمون الشيعة قائلاً: «إننا نؤمن بأن الله ﷻ عندما يبعث إلى الناس برسولٍ، يُحَمّله أمانة رسالته، فإنّ هناك إشارة يُظهرها الله لعباده؛ لكي يتعرفوا بها إلى هذا الرسول، ويتحقّقوا من أنه هو حامل الرسالة الإلهية»، ويستأنف الشيخ مُظفَّر تفسيراته قائلاً: «هذه الإشارة هي ما نطلق عليها «المعجزة الإلهية»»(٣٧). وعلى النّحو نفسه، يتحدّث الشيخ مُظفَّر عن خلفاء الرُسُل مفسِّراً: «إمامة شخصٍ ما لا يتمّ

---

(٣٣) Muhammad Taqi Misbah, *Amuzishi Aqaid: Imamshinasi* (Qum: Markazi Mudiriyyati Hawzi-yi Ilmiyyi-yi Qum, 1988), pp. 17-27, 121-134, and 439-441.

(٣٤) مظفّر، **عقائد الإمامية**، ص٨٩.

(٣٥) Ruhollah Khomeini (Imam), *Chihil Hadith*, 13th ed. (Tehran: Institute of Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1997), pp. 456-457 and 462-463.

(٣٦) Misbah, *Amuzishi Aqaid*, pp. 207-213.

(٣٧) مظفّر، **عقائد الإمامية**، ص٨٧.

إقرارها إلا إذا رُويَ ذلك وبُلِّغ عن رسولٍ مبعوثٍ من الله، أو عن أحدٍ من الأئمة السالفين بما يفيد أنّ الله قد ولّاه إماماً للناس»[٣٨]. وجميع شيوخ وعلماء الإسلام الشيعة وكذلك عامة المسلمين الشيعة بلا استثناء يجمعون على الإيمان بهذا المبدأ[٣٩]. وبوجه عام، الإيمان بالإمامة يضع طائفة الشيعة الإمامية الإثني عشرية في مكانة مميّزة بين باقي الطوائف الإسلامية.

ولعلّ ما يميّز المنظومة الأخلاقية الشيعية هو ما يؤكّده المذهب الشيعي من أن منظومة القيم الأخلاقية الإسلامية المتفرِّدة تتألّف من مجموعتين رئيستين: فردية ومجتمعية[٤٠]. **المجموعة الأولى** والأكثر أهمية تُعنى بالمران الفردي، أي الممارسات والطقوس الفردية التي تقود إلى التطوير الذاتي الذي يؤدّي بدوره إلى تقدّم الفرد وارتقائه؛ فرُقيّ الفرد لا يتأتّى إلا عن طريق أداء بعض الفروض مثل: أداء الصلوات اليومية والصيام سنوياً في شهر رمضان وأداء فريضة الحجّ إلى بيت الله الحرام ولو مرة واحدة في عُمر المرء. هذا بالإضافة إلى أنّه من خلال الالتزام بممارسة بعض الشرائع والطقوس، يمكن أن ينمّي الأفراد في نفوسهم خِصالاً إيجابية مثل: العرفان بالجميل والصبر والتسامح والطيبة والشعور بالمسؤولية والعطف والمودة والولاء والإخلاص والإنصاف والبِرّ والإحسان وحسن الخلق والمساهمة في أعمال الخير[٤١]. أمّا **المجموعة الثانية**، فتشمل المعايير الاجتماعية التي تهدف إلى بناء نظام مجتمعي إسلامي يشتمل على القيم الأسرية ومبادئ العدالة التوزيعية والعدالة الجنائية والسياسة الخارجية للمجتمع الإسلامي وما شابه ذلك من القواعد والنظم المجتمعية[٤٢]. وكما سيتّضح من الشرح الوارد في الفصل الثامن، يفضّل هذا الكتاب أن يطلق على المجموعة الأولى المصطلح الفلسفي: «النظرية الأخلاقية الإسلامية» وعلى المجموعة الثانية «النظرية السياسية الإسلامية».

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص١١١.

(٣٩) Al-Fazil Al-Miqdad, *Sharhi Babi al-Hadi Ashar* (Qum: Matbaah al-Islam, 1974), p. 75.

(٤٠) Murtaza Mutahhari, *Wahy wa Nubuwwah* (Qum: Intisharati Hikmah, 1979), pp.36-38.

(٤١) للاطلاع على قائمة بهذه الخصال والطقوس والممارسات، انظر:

Muhammad Mahdi Ibn Abi Dharr al-Naraqi, *Jami' al-Sa'adat (The Collector of Felicities)*, condensed from the Arabic by Muhammad Baqir Ansari; translated by Shahyar Sa'dat, <http://www.al-islam.org/al-tawhid/felicities>.

(٤٢) Ruhollah Khomeini (Imam), *Wilayati Faqih: Hokoumati Islami*, 7th ed. (Tehran: Institute of Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1998), pp. 17, 22-25, 28 and 31.

«النظرية الأخلاقية الإسلامية»، كما سنرى في الشرح المفصّل بالفصل الثامن، هي نظرية كليّة عالمية بمعنى أنها تصلح لأن تطبّق على المسلمين أينما كانوا في أي مكانٍ بالعالم، وفي أي وقت؛ بصرف النظر عن مدى تديّن النظام السياسي والمجتمع الذي يعيشون في ظلّه. إلا أنه مما لا شك فيه، ينبغي لذلك المجتمع، حيث سُمِح لهم بأن يعيشوا، أن يتيح لهم حرية العقيدة من أجل ممارسة فروضهم الدينية جهراً وعلانيةً. وهذا الكتاب يتناول هذه الجزئية على أساس الافتراض بأن المسلمين يُسمَح لهم بالإقامة في المجتمعات الليبرالية التي تتبع المذهب الليبرالي كما رآه كلٌ من مِلْ وراولز؛ حيث تكون هناك مجموعة من الحريات الفردية مكفولة لكلّ مواطن. أما عن «النظرية السياسية الإسلامية» فهي على النقيض من ذلك؛ إذ نجدها نظرية خاصة بالمجتمعات التي تعتنق الدين الإسلامي حيث المسلمون هم الأغلبية. وهناك إلزام ديني لهذه المجتمعات بأن تبني الدولة الإسلامية بهدف العمل على اتباع القيم الاجتماعية الإسلامية من خلال جهاز الدولة.

ويجب أن نشير إلى أنه بالنسبة إلى الإسلام الشيعي فإن هذا الكتاب يشير إلى النظرية التي تؤيّد الجمهورية الإيرانية الإسلامية بشكلها المثالي. إلا أننا نجد أن للمسلمين الشيعة المنتمين إلى طائفة الإمامية الإثني عشرية أينما كانوا في شتى أنحاء العالم ـ قيمهم ومبادئهم الأساسية المختلفة الخاصة بهم. علاوةً على ذلك، في القضايا الشائكة المثيرة للجدل، يبني هذا الكتاب حججه مستنداً بدرجةٍ كبيرة إلى أفكار الإمام الخميني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩م) ووجهات نظره، وهو المُنَظِّر السياسي والزعيم المؤسس لجمهورية إيران الإسلامية التي تأسّست في عام ١٩٧٩م. ويستند الكتاب أيضاً في عدة قضايا إلى أفكار الفيلسوف الإسلامي الأشهر وتوجهاته، والمفسّر الأكبر للقرآن في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر العلّامة محمد حسين الطباطبائي (١٩٠٣ ـ ١٩٨١م)[٤٣].

---

(٤٣) **محمد حسين الطباطبائي** هو فيلسوف إسلامي إيراني شهير ومفسر بارز للقرآن، لذا فهو عادةً ما يُلقَّب بـ «المفسر الكبير» أو «العلّامة» لكونه واسع المعرفة والاطلاع. الميزان في تفسير القرآن (*Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*) هو رائعته وتحفته التفسيرية التي صدرت في ٢١ مجلداً، أعيد نشرها مرات عديدة في بيروت وطهران وقم في إيران، وكان ذلك خلال النصف الثاني من القرن العشرين؛ والفيلسوف الإيراني الشهير **مرتضى مطهّري** يصف **تفسير الطباطبائي للقرآن** بأنه أعظم التفاسير التي كتبت على مدى التاريخ الإسلامي على وجه الإطلاق. انظر:

Abul *Qasim* Razzaqi, "Ba Allama-yi Tabatabai dar al-Mizan," in: *Yadnami-yi Mufassiri Kabir Ustad Al-* = *lama-yi Tabatabai* (Qum: Intisharati Shafaq, 1982), p. 212.

وأخيراً، أستند أيضاً في كتابي هذا، أينما يكون ذلك ضرورياً، إلى أفكار تلامذة كلٍ من الإمام الخميني والشيخ الطباطبائي وآرائهم، ممن أيّدوا النظرية السياسية التي تنتهجها جمهورية إيران الإسلامية، بل عملوا على تطويرها أيضاً(٤٤). لذلك، فإنّ ما قُدِّم في صدر هذا الكتاب على أنه الإسلام الشيعي يمكن على نحوٍ مؤكّد النظر فيه باعتباره النظرية السياسية المطبقة في جمهورية إيران الإسلامية، وذلك وفقاً لتفسير الكاتب، ومعالجته المفصّلة لهذا الموضوع.

ثانياً: المذهب الليبرالي: قيمه وأفكاره

اللفظة الإنكليزية (Liberal) مُشْتَقَّة من كلمة مماثلة في اللغة الفرنسية القديمة هي (Libéral)، وكلمة (Libéral) في اللغة الفرنسية الحديثة، ومن الكلمة اللاتينية (Liberalis). هذه المفردات، التي نشأت جميعها من كلمة (liber) التي تعني

= الشيخ **مصباح**، وهو واحد من المفكرين المعاصرين أصحاب البصمات القوية المؤثرة في مجال الفكر الإسلامي في إيران، يصف **الطباطبائي** بأنه أكبر المفسرين والفلاسفة الإسلاميين في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر. انظر:

Muhammad Taqi Misbah, "Sukhani Piramouni Shakhsiyyati Ustad Allama-yi Tabatabai," in: *Yadnami-yi Mufassiri Kabir Ustad Allama-yi Tabatabai*, p. 41.

أما الشيخ **سبحاني**، وهو فيلسوف إيراني بارز وفقيه جليل، فيزعم أن **الطباطبائي** قد أخرج لنا تفسيراً للقرآن بأسلوب مبدع ومبتكر. انظر:

Jaafar Sobhani, "Nazari wa Gozari bar Zindigani-yi Ustad Allama-yi Tabatabai," in: *Yadnami-yi Mufassiri Kabir Ustad Allama-yi Tabatabai*, pp. 70-72.

الشيخ **جوادي آملي**، وهو أيضاً مفسر للقرآن وفيلسوف شيعي بارز في إيران، يدّعي بأنه إلى جانب الأسلوب المبتكر الذي قدّمه **الطباطبائي** في مجال تفسير القرآن، فإنه عمل على الإعلاء من شأن الفلسفة الإسلامية وحاول في تجربةٍ جريئةٍ منه، أن يُحدِث حالة من التوافق بين تعاليم القرآن والفلسفة الإسلامية والصوفية. انظر:

Muhammad Taqi Misbah, "Naqshi Ustad Allama-yi Tabatabai dar Nihzati *Fikri-yi Hawzi-yi Ilmiyyi-yi* Qum," pp. 141-143, and Abdullah Jawadi-yi Amoli, "Siri-yi Falsafi-yi Ustad Allama-yi Tabatabai," in: *Yadnami-yi Mufassiri Kabir Ustad Allama-yi Tabatabai*, pp. 167-168.

(٤٤) ومن بين هؤلاء التلاميذ: **مرتضى مطهّري** وهو مفكر إسلامي فذّ في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر، على مدى العقود الثلاثة الأخيرة ظلت كتبه تُدَرَّس على نطاقٍ واسع الانتشار و**محمد حسين بهشتي وعبد الكريم موسوي الأردابيلي**: الأول هو أول رئيس للسلطة القضائية في جمهورية إيران الإسلامية، والثاني هو ثاني رئيسٍ لها و**إبراهيم أميني**: هو «نائب رئيس مجلس الخبراء المختصين بتعيين القائد الأعلى في إيران» و**حسن حسن زادة آملي وعبد الله جوادي آملي**: هما أبرز فلاسفة إيران في الوقت الحاضر؛ **محمد تقي مصباح**: هو أكثر علماء الدين الحاليين تفقهاً وتأثيراً في السياسة الإيرانية الراهنة و**ناصر مكارم شيرازي وحسين نوري همداني**: هما اثنان من أكبر الفقهاء في إيران حالياً؛ وأخيراً **جعفر سبحاني**: هو أشهر وأبرز عالم ديني متخصص في علم التوحيد في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر. انظر:

Sobhani, Ibid., p. 73.

«حُرّ» (free) تتعلّق في مدلولاتها بالإنسان الحرّ المتمتّع بحقوقه وحرّياته[٤٥]. والليبرالية ليست مجرد فلسفة أخلاقية، بل هي في الأصل «مذهب النضال»، و«نظرية الحُكْم» التي تهدف بشكل أساس إلى تحقيق الحرية الفردية. فقد كان الهدف الأساس الذي صِيغَت لأجله هذه النظرية هو الوقوف موقفاً مضاداً لإحدى النظريات السياسية وهي نظرية الحكم المطلق (Absolutism)، والدكتاتورية الاستبدادية التعسفية (Arbitrariness)، وذلك عن طريق وضع حدود لممارسة السلطة السياسية[٤٦]. بدأت الليبرالية في أول الأمر حركةً مضادّةً ثائرة على الحكم المطلق للأورثوذكسية الدينية، إلا أنها تحوّلت في ما بعد لتصبح فلسفةً سياسيةً أخلاقية[٤٧]؛ فقيمة الفلسفة الليبرالية الأساسية والجوهرية هي احترام الاستقلالية[٤٨]. وهذه الفلسفة تمتلك حزمة مترابطة من المقوّمات الخاصّة التي تميّزها عن غيرها من المناهج الفكرية التقليدية، هذا على الرغم من أنه لا يوجد لهذه الفلسفة تعريف موحّد متّفق عليه بالإجماع. والذي يميّز الليبرالية عن جميع المذاهب والمبادئ الفلسفية السياسية الأخرى، أنها تعطي للـ «حرية الفردية» الأولوية من حيث الأهمية على بقية القيم والمنافع الإنسانية الأخرى[٤٩]. فمن منظور الفكر الليبرالي، لا يوجد من بين القيم الإنسانية الأخرى مثل: المساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والاستقرار والنظام ما يمكن أن يضاهي الحرية[٥٠].

يرى بيلامي (Bellamy) أنه عندما نأتي لتحديد المفهوم الدقيق لمعنى الحرية وللفئات المختلفة التي تندرج تحتها سلسلة الحريات الإنسانية، فسنجد أن إعطاء الحرية مكانة الأولوية هو أمر يخضع للجدل الحادّ والخلاف العميق. وبالمثل، لا يوجد إجماع في النظر إلى الطريقة المنطقية لترتيب الحريّات المختلفة من

---

(٤٥) J. A. Simpson and E. S. C. Weiner, eds., *The Oxford English Dictionary,* 20 vols., 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), vol. 8, p. 881.

(٤٦) Seymour Martin Lipset, *The Encyclopedia of Democracy* (London: Routledge, 1995), p. 756, and Patrick Neal and David Paris, "Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed," *Canadian Journal of Political Science,* vol. 23, no. 3 (September 1990), p. 431.

(٤٧) John Kekes, *Against Liberalism* (Ithaca, NY: Cornell University, 1997), p. 2.

(٤٨) Richard Bellamy, *Rethinking Liberalism* (London: Pinter, 2000), p. 43.

(٤٩) John Gray, *Liberalism,* Concepts in the Social Sciences, 2nd ed. (Milton Keynes, England: Open University Press, 1995), pp. xi and 46.

(٥٠) Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford; New York: Basil Blackwell, 1984), p. 56.

حيث الأولوية في حالة ظهور الصراع بينها(٥١). ومن أشهر الخلافات الجدليّة التي أثيرت حول المعنى الحقيقي للحرية، ذلك الخلاف الذي نتبينه من ذلك التقسيم الثنائي الذي حدّده كونستانت (Constant) للحرية إلى «حرية العصريين» وتعني مساحة الحرية الشخصية أو الاستقلالية الفردية، و«حرية القدامى» وتعني الحقّ في المشاركة في صناعة القرار المتعلّق بالشأن العام(٥٢). وهناك خلاف مماثل في الرأي حول ما إذا كانت الحرية تُعَرَّف بمعنى التحرّر من أشياء سلبية: «التحرّر من القيود والأغلال ومن السجن ومن الاستعباد على يد الآخرين»(٥٣)، أم تُعَرَّف من المنظور الإيجابي الذي يتمثّل في «ضبط النفس» و«التوجيه الذاتي» و«التعلّم الذاتي» و«تحقيق الذات»(٥٤). أما عن المسألة الخلافية الأعمق، فتتعلّق بتحديد منظومة الحقوق الأساسية التي تنبغي حمايتها(٥٥). فكما سيرد في الشرح المفصّل بالفصل السادس، يقترح راولز قائمة شاملة للحريات الأساسية، في حين يرى كوكاثس (Kukathas) أن هناك نوعين فقط من الحقوق الأساسية: الحق في الانخراط ضمن مجتمع ما أو الانفصال عنه، والحق في مناهضة المعاملات والسلوكيات المهينة والوحشية واللاآدمية(٥٦). وفي هذا الشأن يزعم بعض الكتاب أن هناك مجموعة من المبادئ والمعايير الأساسية المقبولة والمتّفَق عليها من قِبَلِ نطاقٍ عريضٍ من الليبراليين يتمّ على أساسها تحديد ما لنا من حقوق، وهذه الحقوق تشمل: «حرية التعبير أو العقيدة، والحق في محاكمات عادلة والحق في توفير أوضاع وظروف إنسانية في السجون والمعتقلات»(٥٧). وبخلاف هذه القواعد والمعايير الأساسية، لا يوجد بين الليبراليين اتفاق موحَّد في الرأي على تعريف محدّد للحقوق أو للحالات التي

---

(٥١) Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), p. 2.

(٥٢) Benjamin Constant, "Liberty Ancient and Modern," in: Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism,* translated by R. G. Collingwood (London; New York: Oxford University Press, 1927), pp. 167-168.

(٥٣) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969), p. lvi.

(٥٤) Ibid., p.lvii, 132 and 144.

(٥٥) Andrew Mason, "Imposing Liberal Principles," in: Richard Bellamy and Martin Hollis, eds., *Pluralism and Liberal Neutrality* (London; Portland, OR: Frank Cass, 1999), p. 99.

(٥٦) Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?," *Political Theory,* vol. 20, no. 1 (February 1992), pp. 116 and 128.

(٥٧) A. H. Robertson and J. G. Merrills, *Human Rights in the World,* 4th ed. (Manchester: Manchester University Press, 1996), pp. 2-7.

تنشأ فيها هذه الحقوق(٥٨).

ومن مصادر الجدل أيضاً الحدود التي ينبغي أن يتحرك ضمنها كل نوع من أنواع الحقوق والحريات المدنية، مثل الحدود التي ينبغي أن تُوضَعَ لـ «حرية الرأي والتعبير». فبينما نجد الأفراد في المملكة البريطانية المتحدة لا يملكون حرية القيام بنسخ المعلومات السرية، ولا حرية أن يُشَهِّر أحدهم بالآخر، أو يُشَوِّه سمعته، نجد أن حدود حرية الرأي والتعبير في الولايات المتحدة الأمريكية تُوضَعُ في حالاتٍ مثل أن يصيح أحد الأفراد في غرفةٍ مكتظة لإحداث إزعاج مُتَعَمَّد؛ كيداً لآخرين، أو في حالات التحريض على الكراهية العنصرية. هناك مصدر آخر من مصادر الجدل والاختلاف في الرأي بين المُنَظِّرين يتمثّل في ترتيب الحريات المختلفة بحسب أولويتها من حيث الأهمية في حالات حدوث التضارب بينها؛ ومن بين هذه الحريات على سبيل المثال، وليس الحصر، حرية الرأي والتعبير وحرية التنظيم، وكذلك يظهر الاختلاف عندما يتنازعون في بعض الحالات. ومن الحالات التي يظهر فيها بوضوح التضارب بين الحريات المدنية ذلك الذي نجده بين حرية الرأي والتعبير عند الليبراليين وبينها عند المتدينين؛ حيث يرى الليبراليون أن هذه الحرية مطلقة إلى الحدّ الذي يصل إلى إمكانية سبِّ الرموز الدينية المقدّسة، وازدراء المقدسات الدينية، وهو الأمر الذي يتعارض تماماً مع مفهوم هذه الحرية لدى المتدينين الذين يؤمنون بحق الفرد في عدم المساس بمقدساته ورموزه الدينية المقدسة(٥٩).

الخلاف في الرأي حول المذهب الليبرالي لا يظل محصوراً فقط في القيمة الأساسية العليا التي يدعمها ويعززها هذا المذهب؛ إذ يُثار الجدل والخلاف حول النظرة الفلسفية لأبعاد العلاقة بين الإنسان والمجتمع. ففي كتابه الصادر تحت عنوان **الليبرالية** *(Liberalism)*، يشير جون غراي إلى أن الفكر الليبرالي التقدمي بشتى صوره وأشكاله المتباينة يلتقي عند مجموعة من الأفكار الأساسية المشتركة، وهذا على الرغم من أن هذه الأفكار لم تظل على حالها، بل ظلت على مدى التاريخ تمرّ بمراحل من الصقل والتنقيح وإعادة البلورة لتخرج في صيغةٍ جديدة مثل: مذهب الفردانية والمساواة وتماثل البشر وإمكانات تحسين

---

(٥٨) Eric Heinze, *The Logic of Liberal Rights: A Study in the Formal Analysis of Legal Discourse* (London: Routledge, 2003), p. 13.

(٥٩) Bellamy, *Rethinking Liberalism*, pp. 146 and 176-177.

وتنمية المؤسسات المجتمعية بالاتساق مع النظم السياسية[٦٠]. وعلى نحوٍ مماثل، يصف بيلامي (Bellamy) الليبرالية بأنها: «الإيمان الراسخ بمفاهيم المساواة والحرية والفردانية والعقلانية»[٦١]. إلا أنّ غراي في مؤلَّفِه الأخير **ما بعد الليبرالية** *(Post-Liberalism)* تراجع عن وجهة النظر هذه؛ حيث يرى أنه لا يوجد من بين الأفكار الأساسية الأربع المذكورة آنفاً، والتي تمثّل القاسم المشترك بين أشكال الفكر الليبرالي «ما يمكنها أن تصمد أمام بعض السمات الواضحة التي تتسم بها القيم الإنسانية والتي تفرض نفسها بقوة على تشكيل الأفكار الليبرالية»[٦٢]. وبالمثل، يرفض بيلامي رفضاً قاطعاً ذلك الاتفاق السائد، حتى بين الليبراليين أنفسهم، على أن هناك صلة وثيقة وتناغم بين المفاهيم الليبرالية الأساسية التي ذكرناها آنفاً، بل إنه يرى أيضاً أنه لا يوجد أي نقطة تلاقٍ يمكن أن يحدث عندها التوافق بين هذه المفاهيم في ما يختص التداعيات السياسية لهذه المبادئ الأربعة[٦٣].

ثالثاً: الليبرالية بنموذجيها

توجد آراء تقول بأن النظريات الليبرالية يمكن تصنيفها في إطار الهدف الأساس من الفكر الليبرالي إلى نوعين: (١) النظريات التقليدية أو الجوهرية أو الشاملة أو الأخلاقية. (٢) النظريات الحديثة أو الحيادية أو السياسية[٦٤]. **النوع الأول** من النظريات الليبرالية التي تعدّ فرعاً من فروع الفلسفة وهو الفلسفة الأخلاقية، يهدف إلى تقديم الأسلوب النموذجي الأمثل للحياة البشرية؛ حيث يتوافر للإنسان حقه في الحرية أوالاستقلالية أو السعادة. أما **النوع الثاني**، فهو على النقيض من الأول؛ إذ يهدف إلى مجرد تحقيق التعايش بين المفاهيم

---

(٦٠) Gray, *Liberalism,* pp. xii and xiii.

(٦١) Richard Bellamy, "Liberalism," in: Roger Eatwell and Anthony Wright, eds., *Contemporary Political Ideologies* (London: Pinter, 1993), p. 24.

(٦٢) John Gray, *Post-Liberalism: Studies in Political Thought,* 2nd ed. (London: Routledge, 1996), p. 287.

(٦٣) Bellamy, *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument,* p. 24.

(٦٤) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص٧؛ Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), p. 127; William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), pp. 80-81, and John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 196.

المتباينة لمعنى الحياة الكريمة بما يضمن العيش في ظروف وأوضاع آمنة ومسالمة. بعبارةٍ أخرى، نقول إنه في حين تُطبق قواعد ومبادئ الليبرالية الشاملة على جميع مظاهر الحياة الخاصة والعامة، نجد الليبرالية السياسية ما هي إلا نظام مخطّط لحياة الإنسان تحت مظلة نظام سياسي حاكم.

١ ـ الليبرالية التقليدية الشاملة

الليبرالية الشاملة مثل ليبرالية مِلْ هي نموذج بديل ليس فقط لنموذج النظام السياسي الاستبدادي بشتى أشكاله وصوره، بل هو أيضاً بديل للفلسفة الغيبية ولجميع الأديان السماوية[٦٥]. وهذه الخاصية هي التي جعلت جميع النظريات التي تبنت هذا النمط من الليبرالية توصف بأنها «شاملة»؛ حيث إنها تتحدى جميع الفلسفات الغيبية، وكذلك جميع الأديان السماوية؛ محاولةً إثبات أن هذا النمط الليبرالي هو أسلوب الحياة الأفضل. فمذهب الليبرالية الشاملة لا يرى فقط أنه ينبغي لجميع الأفراد اختيار النهج الليبرالي في الحياة، بل يرى أيضاً أنه ينبغي للدولة أن تعزّز هذا النهج، وتحثّ على اتباعه من خلال أجهزتها وأدواتها الجبرية. فالدولة يمكنها أن تفرض على المواطنين جميع الحقوق والحريات التي تشكل «قيماً عالمية شاملة» مثل: الحكم الذاتي، وحقّ تقرير المصير، والحق في الخصوصية، وحقوق المواطن السياسية وحرياته وغيرها، ليس هذا فحسب بل إن شرعية الحكم والحكومات تتوقّف على مدى سعيها لإتاحة ممارسة هذه الحقوق والحريات[٦٦]. ويزعم لارمور (Larmore) أن النّموذج الأمثل للحرية مثل حقّ تقرير المصير والفردانية، ذلك النموذج الذي أطلق عليه برلين (Berlin) مصطلح «الحرية الإيجابية» وهي الغاية القصوى التي يسعى نموذج الليبرالية التقليدي إلى تحقيقها، وهو ذلك النموذج الذي يفضّله الليبراليون باعتباره المفهوم الأفضل لمعنى الحياة السعيدة[٦٧].

يؤكد غالستون (Galston) أن الليبرالية الشاملة من الناحية التاريخية تتعلّق بـ «مشروع حركة التنوير الفلسفية». فوفقاً لهذا المشروع: (١) العقل هو المصدر الرئيس للسلطة (٢) الحياة القائمة على الخبرة والتجربة تعدّ أكثر تميّزاً مقارنةً

(٦٥) Kekes, *Against Liberalism*, p. 2.

(٦٦) Galston, Ibid., p. 80.

(٦٧) Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987), p. 46.

بالوثوق في العقيدة الدينية (٣) حقّ المرء في تقرير مصيره مقدَّم على تحكّم أي أطراف خارجية في تحديد ذلك المصير[٦٨]. وعلى الجانب الآخر، يتضح اختلاف راولز في الرأي مع غالستون بشأن أصل الليبرالية؛ إذ نجده يصرّح في كتابه **الليبرالية السياسية** *(Political Liberalism)* بأن «النشأة التاريخية لليبرالية السياسية (وللمذهب الليبرالي بوجه عام) إنما ترجع إلى حركة الإصلاح الديني وتداعياتها بما شملته من جدلٍ ونقاشٍ وخلافٍ طويل حول سياسة التسامح الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر». كما أنه يبدو واضحاً أن راولز يلقي بظلال الشك على مشروع حركة التنوير الفلسفية؛ حيث يزعم أنه «بصرف النظر عن مشروع حركة التنوير الفلسفية، فإن الليبرالية السياسية... ليست لديها أيّ من مثل هذه الطموحات»[٦٩].

ويتطرّق راولز إلى تاريخ الليبرالية بمزيدٍ من الشرح والتحليل المفصّل، حيث يشير إلى أن مهمة الفلسفة الأخلاقية كانت دائماً هي العمل على التوصّل إلى الإجابة الدقيقة الصحيحة عن التساؤلات الآتية: (١) هل كل إنسان قادر على التوصّل إلى معرفة الطريق المستقيم في الحياة، أو أنّ هذه المعرفة مقتصرَة فقط على عددٍ قليلٍ من الناس مثل رجال الدين؟ (٢) هل القيم الأخلاقية التي تحرّك تصرفات الإنسان وسلوكياته تنبع في الأصل من طبيعة الإنسان وفطرته، ثم من مقتضيات الحياة الاجتماعية أو أن هذه القيم هي من حكمة الله وتدابيره في خلقه؟ (٣) هل خُلِق الإنسان وطُبع بالفطرة على مبادئَ تدفعه نحو الصواب، وفِعل ما يجب عليه فِعله، أو أنّ الإنسان يحتاج دائماً إلى دوافع ومحفِّزات خارجية؛ لكي يتصرّف وفقاً للقيم الأخلاقية، مثل: الثواب، والعقاب الإلهي أو أساليب التهديد والتشجيع التي تنتهجها الدول والحكومات؟[٧٠]. يصنف راولز الليبرالية الشاملة بأنها تندرج ضمن فرع الفلسفة الأخلاقية، حيث يرى أن إجابة كلٍّ من هيوم وكانط، ومعهم بالطبع مِلْ عن التساؤل الأول هي بالإيجاب الذي يشمل جميع مظاهر الحياة الإنسانية وجوانبها، وهو الأمر الذي جعل راولز يصف المذهب الليبرالي الذي تبنّاه هؤلاء الفلاسفة بأنه الليبرالية الشاملة[٧١].

(٦٨) William A. Galston, "Two Concepts of Liberalism," *Ethics,* vol. 105, no. 3 (April 1995), p. 525.

(٦٩) Rawls, *Political Liberalism,* pp. xx, xxvi.

(٧٠) Ibid., pp. xxviii and xxix.

(٧١) Ibid., pp. xxix, 37 and 199-200.

من ناحيةٍ أخرى، يتراءى لنا أنّه وفقاً لوجهة نظر غالستون بشأن أصل الليبرالية، يكون من المعقول أن نفترض جدلاً أنه من السمات الجوهرية المتأصّلة في الليبرالية الشاملة رفضُ الأفكار والعقائد (الدينية أو الفلسفية) الغيبية باعتبارها أفكاراً غير قائمة على أساسٍ سليم من منظور الفلسفة الليبرالية، أو على الأقل هي تنظر إليها من منظورٍ تشكيكي. والدليل على ذلك الرفض أو التشكيك يمكن أن نتبينه من المناظرات والنقاشات التي تدور حول مفهوم سياسة التسامح الديني.

يُسْتَخْدَم مصطلح «متسامح» (Tolerant) في وصف شخص أو مجموعة أو مؤسسة أو حكومة تحتمل النزاع أو الخصام أو الإنكار[٧٢]؛ فقد انتبه كل من فوشن (Fotion) وإلفستروم (Elfstrom) إلى حقيقةٍ مقنّعة مفادها: «أنه لكي نكون قادرين على التسامح، أو على تحمّل أي شيء... لا بد من أن يكون لنا موقف سلبي تجاه ذلك الشيء الذي نتحمله أو نتسامح فيه»، وهذا الموقف السلبي يمكن أن يكون متمثّلاً في «مشاعر كراهية أو نفور، أو أن يكون ذلك الشيء قد تسبّب لنا بالضرورة بشيء من الانزعاج أو القلق على نحوٍ يبرّر موقفنا السلبي تجاهه»[٧٣]. ووفقاً لآراء وارنوك (Warnock)، فإنّه إذا كان الموقف أو السلوك الذي تتحمله هو مجرد موقف بغيض، فإنّ مساحة التسامح التي يتطلّبها مثل هذا الموقف ضعيفة، أما إذا كان الموقف الذي يتحمّله المرء يندرج تحت المواقف «اللاأخلاقية»، فإنّ مساحة التسامح وقوة التحمّل التي يحتاج إليها منه هذا الموقف قوية[٧٤]. ويقدّم لنا بريستون كينغ (Preston King) تفسيراً أوضح لمعنى التسامح؛ حيث يُفَرِّق بين الشعور القوي المُفْعَم بالتسامح وقوة التحمّل،

---

(٧٢) حيث إن مفهوم «التسامح» ينطوي على خلاف أو رفضٍ للشيء الذي تسامحنا فيه وبشأنه، فإن المواطنين الليبراليين الذين يتعاملون مع من هم مختلفون معهم في الرأي والفكر بشيء من التحفّظ وضبط النفس، يستحقون منا الإعجاب والتقدير. انظر:

Steven Kautz, "Liberalism and the Idea of Toleration," *American Journal of Political Science*, vol. 37, no. 2 (May 1993), p. 610.

وكما سنرى من خلال ما سيستعرضه هذا الكتاب تباعاً، أنه من صفات المتدينين المسالمين أنهم أيضاً متسامحون مع من هم مختلفون معهم في مفهومهم لمعنى الخير/ المنفعة، حيث يعتقدون أن تلك المفاهيم التي يتّبعها هؤلاء زائفة ومضلّلة.

(٧٣) Nick Fotion and Gerard Elfstrom, *Toleration* (London; Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1992), pp. 13 and 117, 4.

(٧٤) Mary Warnock, "The Limits of Toleration," in: *Susan Mendus and David Edwards, eds., On Toleration* (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 126-127.

وبين اللامبالاة أو الحيادية؛ فهو يرى أن مفهوم التسامح يمتزج فيه الرفض التام والاعتراض الصريح، وكذلك الصبر والتحمّل عن طيب خاطر، ومن ثَمّ يأتي تعريفه لمعنى «التسامح» على أنه: «حالة من الاعتراض والرفض المبدئي المستمرّ لمسألة معينة، وأي تصرّف أو إجراء مضادّ لهذه المسألة يتوقّف بموجب تصرف آخر يجب أن تُعْطَى له الأولوية والأفضلية»(٧٥).

٢ ـ الليبرالية السياسية المعاصرة

عندما نتحدّث عن أبرز من يمثّلون «الليبرالية السياسية»، لا بد من أن نذكر: بروس أكرمان (Bruce Ackerman)، وورونالد دوركن (Ronald Dworkin)، وتشارلز لارمور، وجون راولز الذين استخدموا مفهوم «الحيادية» لتبرير سلامة مذهب الليبرالية السياسية(٧٦). فالليبرالية عند هؤلاء المفكرين تهدف بشكل رئيس إلى تطوير نظام سياسي تُوجَد معه صيغة توافقية بين الأفكار وبين المفاهيم المختلفة لمعنى الحياة الكريمة. هناك اثنان من المفاهيم القاطعة الفاصلة التي نجد المعاصرين من واضعي النظريات، المتبنين للمذهب الليبرالي، وعلى الأخص جون راولز، يستندون إليها بشكلٍ هادف خلال سعيهم إلى إثبات صحة نظرياتهم بالحجة الدامغة، وهو الأمر الذي يسلّط الضوء على ذلك التميُّز الذي تتمتّع به الليبرالية السياسية. وهذان المفهومان هما: فكرة الحيادية، ومفهوم تَسْيِيس المذهب الليبرالي، أي إضفاء الطابع السياسي على الليبرالية.

انتقلت الليبرالية السياسية من الاهتمام بسياسة التسامح الديني إلى الاهتمام بفكرة الحيادية التي تعني اتخاذ موقف الصمت حيال الأفكار والمفاهيم الأخرى التي ترى الحياة الكريمة من منظورٍ مختلف، وعدم الاصطدام بهذه الأفكار والمفاهيم. ومن ثَمّ، لم يعد الهدف الرئيس والشغل الشاغل للمذهب الليبرالي هو البحث والنقاش حول ماهية الحياة المُثلى للإنسان؛ بل أصبح اهتمام الليبرالية مُنْصَبّاً على طرح أفكار ومقترَحات لصورة النظام السياسي المحايد الذي يتعامل مع شتّى الأفكار والمذاهب المتعلّقة بمفهوم الحياة السعيدة، والذي يتمسّك بقوة بمبدأ المساواة بين مواطني المجتمع، ويلتزم بتطبيق هذا

---

(٧٥) Preston King, *Toleration,* 2nd ed. (London: Frank Cass, 1998), pp. xiii, xiv and 21-29.

(٧٦) Richard C. Sinopoli, "Liberalism and Contested Conceptions of the Good: The Limits of Neutrality," *Journal of Politics,* vol. 55, no. 3 (August 1993), p. 644.

المبدأ، وبالقيم المجتمعية التزاماً صارماً[٧٧] وعلى الرغم من ذلك، فإنه بغض النظر عن مدى إمكانية تحقيق الحيادية والمزيد من المساواة الكاملة التي تجسّدها هذه الحيادية، فإنه يتّضح أن إحلال مفهوم «الحيادية» محل مفهوم «التسامح» يمكن الأخذ به بوصفه مؤشراً واضحاً يؤكّد التحوّل من مواقف الإنكار والرفض إلى الموقف الذي يضع قيم الحياة الدنيا في مكان الأولية من دون اتخاذ موقف مُنْحاز عند الجدل والنقاش حول القيم الغيبية الأُخْرَوِيَّة.

أما عن المفهوم الجوهري الآخر الذي يحدّد ملامح الليبرالية المعاصرة، فإنه يتعلّق بالافتراض القائل بأن الليبرالية فلسفة سياسية وليست فلسفة أخلاقية. ومن ثَمّ، فالليبرالية السياسية كما يراها راولز، على خلاف «الليبرالية الشاملة»، تتجنّب اتخاذ أي موقف منحاز في إجاباتها عن التساؤلات الثلاثة التي أوردناها في ما سبق في ما يخصّ جميع جوانب الحياة؛ إذ إنّ الليبرالية السياسية عند راولز تجيب عن هذه التساؤلات بالإيجاب فقط في ما يختصّ «بالمفهوم السياسي للعدالة اللازمة لنظام حكم ديمقراطي دستوري». ومن هنا يتّضح أنّ «الليبرالية السياسية» لا تعطي إجابة شافية عن التساؤل القائل: ما الحياة الكريمة المُثْلى التي يستحقّها البشر أجمعون عن جدارة؟ حيث الإجابة عن ذلك التساؤل تستلزم وجود نظام سياسي ذي مواصفات خاصّة؛ بل تهدف بشكلٍ مباشر إلى الإجابة عن التساؤل الآتي: كيف نبني مجتمعاً عادلاً مستقرّاً وسط أولئك الذين يتبنون مفاهيم متباينة، ولكنّها معتدلة ومنطقيّة حول مدلول الحياة الكريمة؟[٧٨].

في ما يتعلق بخلفية الليبرالية السياسية التاريخية، فإنّ منشأها ـ على العكس من النموذج التقليدي الكلاسيكي لليبرالية ـ نابع من مشروع حركة الإصلاح الديني. وفقاً لهذا المشروع؛ فإن الحقل السياسي لا بد من أن يُنَظَّم على النحو الذي يستوعب تعدّد الأديان؛ حيث يتحقّق في ظلّ ذلك النظام الاحترام المتبادَل بين متَّبعي ومريدي الأديان، أو الطوائف الدينية المختلفة. ويرى غالستون أن الحجج المبرِّرة لضرورة توافر ذلك الاحترام المتبادل هي: (أ) استحالة أن تعيش دولة في ظلّ انقسام أبَدِيٍّ بين فروع متجانسة يجمعها نسيجٌ واحد (ب) فشل المحاولات التي تسعى إلى استعادة النسيج الواحد

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص٤.

(٧٨) Ibid., pp. xxix and 4.

للمجتمع عن طريق فرض دين موحد (ج) فشل الجهود والمساعي التي تهدف إلى إرساء دين موحد، يكون هو دين العقل[٧٩].

رابعاً: العلمانية والنظرية السياسية

المصطلح «علماني» (Secular) اشتُق من مصطلح مماثل في اللغة الفرنسية القديمة وهو (Seculer)، الذي تطوّر في الفرنسيّة الحديثة ليصبح (Seculier)، وهو مشتق من المصطلح اللاتيني (Secularis)، الذي تشكّل منه المصطلح (Saecul-um) ويعني العالم (The World) مقارنة بالكنيسة باعتبارها عالماً دينيّاً بصفة أساسية، وليس دنيويّاً، وذلك بحسب اللغة اللاتينية الكنسية القديمة. وكلمة «علماني» (Secular) صفة تعني مدنيّاً ودنيويّاً، وغير كنسي ولا ديني، وغير مقدس، وتصف ما ينتمي إلى الدنيا وشؤونها، أو ينتمي إلى العالم المرئي الحاضر الذي نحياه في الدنيا[٨٠]. أما المذهب العلماني فيمكن تعريفه بوجهٍ عام على أنه «مبدأ فصل الدولة أو أي كيان سياسي أو جهة أو هيئة رسمية عن الدين والمؤسسات الدينية»[٨١]؛ إلا أنَّ هناك في الغرب العديد من المصادر التي تنشأ عنها أشكال ونماذج وأنماط[٨٢]. ويرى بهارغافا (Bhargava) أن كلّ دولة من دول الغرب تقوم بممارسة سياسة الحلّ الوسط للتوصّل إلى تسوية سياسية خاصّةٍ بها، وذلك بدلاً من أن تنفّذ برنامجاً تفرضه القيم المنبثقة عن المذهب العلماني، فالخلاف في الرأي حول العلمانية يتعلّق بمفهوم فصل الدين عن الدولة، وبدرجات ومستويات مثل ذلك الفصل، كما يدور ذلك الخلاف أيضاً حول المبرّرات التي تعلّل الفصل بين الدين والدولة[٨٣].

ومن ثَم، كما يرى بدر (Bader)، جميع أنواع التسويات التي تتوصّل إليها دول الغرب في ما يختص بالعلاقة بين الدولة والدين يمكن تصنيفها في خمس فئات:

---

(٧٩) Galston, "Two Concepts of Liberalism," p. 525.

(٨٠) Simpson and Weiner, eds., *The Oxford English Dictionary*, vol. 14, p. 848.

(٨١) Iain McLean, ed., *The Concise Oxford Dictionary of Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 445.

(٨٢) Bernard E. Meland, *The Secularisation of Modern Cultures* (New York: Oxford University Press, 1966), pp. 4 and 15.

(٨٣) Rajeev Bhargava, "Introduction," in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and its Critics*, Themes in Politics Series (Delhi; New York: Oxford University Press, 1998), pp. 3 and 7-8.

١ ـ **علاقة قوية**: تأتي هذه العلاقة القوية بين الدولة والدين من خلال تحديد وضع الكنيسة في الدستور باعتبارها الكنيسة الرسمية المُعْتَرَف بها قانوناً من قِبَل الدولة؛ حيث تُمنَح الكنيسة سلطة حصرية تكون حِكراً عليها وحدها، بما يضمن لها الأحادية في إدارة الحكم والسياسة. ولعلّ أقرب نموذج حديث لهذا هو ذلك الذي نراه في اليونان وصربيا.

٢ ـ **علاقة ضعيفة**: هي العلاقة التي يُعتَرَف فيها بالكنيسة شرعيّاً ورسميّاً بموجب النصّ على ذلك في الدستور، وتَعْتَرف بحرية العقيدة، وبتعدّد الانتماءات الدينية. ومن بين النماذج الحديثة التي تقترب من هذه العلاقة ما يمكن أن نراه في إنكلترا وسكوتلند والدول الاسكندينافية.

٣ ـ **التعددية الدستورية** أو **علاقة مختلفة الأطياف**: وهي العلاقة التي تَقْتَضِي تشريعاً دستوريّاً لتكون علاقة رسمية مُعترَفاً بها، تتعدّد فيها العناصر والأطياف المشارِكة في السياسة وإدارة الحكم؛ حيث تكون هذه العناصر والأطياف مُمَثِّلة لعدة أديان مختلفة، ومعترَف بها، كما هو الحال في فنلندا.

٤ ـ **التعددية اللادستورية**: هي علاقة يكون فيها نظام السلطة جامعاً بين مبدأين، **الأول**؛ ألا يكون تعدّد الأديان معترَفاً به رسميّاً فحسب، بل أيضاً يكون جزءاً متداخلاً في صميم عملية صناعة القرار وآلياتها؛ حيث لا تصبح هذه العملية مكتملة من دونه، ومن الأمثلة على هذه الآليات: تحديد المشكلة ودراستها جيداً، والتشاور بشأنها، وطرح البدائل لحلّها، ثمّ التصويت لإعلان القرار. المبدأ **الثاني**؛ أن يكون هناك قدرٌ وافرٌ وعادلٌ من الاستقلالية والحرية مكفولاً لكل عقيدة دينية معترَف بها شرعيّاً ورسميّاً، خاصةً في ما يخصّ القضايا الدقيقة الخاصة بهذه العقيدة أو تلك. وهذا النمط من العلاقة بين الدين والدولة يمكن أن نجده في أستراليا وهولندا وبلجيكا والهند وألمانيا.

٥ ـ **انعدام العلاقة بين الدين وبين الدولة مع تعدّديةٍ منعزلة**: وهو نموذج العلاقة الذي بمقتضاه يكون هناك فصل حادٌّ وصارم بين الدين وبين الدولة على جميع الأصعدة والمستويات بدايةً من الدستور، ومروراً بإقامة العدالة وإدارة الحكم، حتى السياسة. ومن ثَمّ، لا يُسمَح بالتعددية الدينية إلا في المجتمع المدني فقط، وليس في ميادين النشاط السياسي والاجتماعي على النحو الذي

سعت إليه الولايات المتحدة بنظرةٍ تبتعد عن الواقعية وتميل إلى المثالية[٨٤].

إلا أن أوّل استخدام لمصطلح علماني وللمصطلحات الأخرى المقترنة به، لم يكن هو ذاك الذي تمّ في القرن العشرين من خلال المناقشات والمناظرات الفلسفية؛ إذ إن هذا المصطلح بدأ استخدامه من قبل في منتصف القرن السابع عشر تقريباً؛ حيث كان يُستخدم بغرض الترويج لبرنامج معين أو الدعم لسياسة معينة. بدأ الأمر باستخدام الفرنسي هنري دورليانز (Henri d'Orléans) الذي كان يلقّب بدوق لونغفيل (Longueville) للمصطلح (Seculariser) خلال المفاوضات التي أدت إلى معاهدة الصلح التي أطلق عليها «صلح وستفاليا» (Peace of Westphalia) في عام ١٦٤٨م؛ حيث كان المصطلح بمعنى غير الإكليروسي (Non-ecclesiastical). وفي العام ١٨٦٤م، استخدم هوليوك (Holyoake) مصطلح العلمانية بمعنى تحرير التعليم الحكومي الوطني في إنكلترا من سيطرة الدين. وفي القرن العشرين كانت كلمة العلمانية في الولايات المتحدة تشير إلى استقلالية الشؤون والقضايا الدنيوية عن الآراء والتوجهات الدينية، بغضّ النظر عن التوجّهات المتعلقة بقضيّة وجود الله. إلا أنّه مما لا شك فيه أن العلمانية تتعارض مع الأديان السماوية المقدسة؛ حيث إنها تنطوي في مدلولها على معنى «التحرّر الثقافي من ولاية الدين، والاستقلالية عنه»[٨٥]. وفي إطار محاولته البرهنة على أنه كلما كان المجتمع أقل تأثراً بالعقائد الدينية، كان أكثر توجّهاً نحو العلمانية، يشير ستيف بروس (Steve Bruce) إلى أن العنصر المحوري والتوجّه المسيطر في الفكر العلماني هو عدم التعصب الديني[٨٦]. وبالمثل، يُعرِّف هوليوك العلمانية بأنها «قانون الواجب المتعلق بهذه الحياة مجموعة قوانين مُنَظِّمَة لمسؤوليات الحياة، تقوم على اعتبارات وأفكار إنسانية بحتة، وهي موجَّهة بصفةٍ أساسية إلى هؤلاء الذين يجدون أن «علم اللاهوت» غير واضح وناقص وغير جدير بالثقة أو لا يصدَّق»[٨٧]. وبالمثل، يقارن ميلاند

---

(٨٤) Veit Bader, "Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism," *Political Theory,* vol. 31, no. 2 (April 2003), pp. 269-271.

(٨٥) Karel Dobbelaere, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept," *Current Sociology,* vol. 29, no. 2 (Summer 1981), pp. 8-9.

(٨٦) Steve Bruce, "Introduction," in: *Steve Bruce, ed., Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1992), p. 6.

(٨٧) George Jacob Holyoake, *English Secularism: A Confession of Belief* (Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 1896), pp. 1 and 35.

(Meland) بين النهج «العلماني» والنهج «الديني»، أو النهج «المكرّس لعبادة الله» كأسلوب حياة؛ حيث يُعَرِّف العلمنة بأنها حركة تتّجه بأسلوب الحياة بعيداً عن النهج التقليدي، ذلك النهج الذي يكون العقاب الإلهي والوازع الديني هو الرادع الذي يوجّه الإنسان ويحرّكه في كل سلوكياته وأفعاله ويتحكّم في تشكيل حياته(٨٨).

في ما يتعلق بالعلمانية، فإن الفارق بين العلمانية السياسية والعلمانية الأيديولوجية أمر جدير بالاهتمام والانتباه(٨٩). فنجد دي. أل. منباي (D. L. Munby)، على سبيل المثال، يستشهد بمقتطفات مما قيل خلال أحد المؤتمرات العالمية الذي عُقِد في عام ١٩٥٩ للتباحث حول العلمانية؛ حيث تم تأكيد أهمية أن ندرك جيداً الفارق بين الدولة اللادينية العلمانية والدولة العلمانية؛ **فالأولى** هي الدولة القائمة على معتقدات وادعاءات إلحادية تهدف إلى تعزيز فكر العلمانية والإلحاد، أما **الثانية**، فهي الدولة التي تتّخذ موقفاً محايداً تجاه جميع الأديان المختلفة التي يعتنقها مواطنوها(٩٠). وأحد الآراء المتطرّفة التي كانت تلقى تأييداً في القرن التاسع عشر بشأن المجتمع العلماني، هو الرأي الذي يهدف إلى إقصاء الدين عن حياة الإنسان؛ ويحافظ على فكرة أن المجتمع المُعلمَن هو مجتمع ملحد. ويُعَدّ هذا الرأي رأياً معادياً للاعتقاد بوجود الله وبالأديان السماوية المؤمنة بأن المُلك والسلطان لله الحق، وإليه يُرجع كل شيء، وبأن العقائد الدينية هي المرجعية الأساسية(٩١)؛ وهو الأمر الذي يعني أن ذلك الرأي قد قام على مبادئ تنكر وجود الله سعياً إلى تبرير الحرية بأسباب ومبررات منطقية ترسخ الحرية بوصفها مبدأ أساسياً. وهناك في هذا الشأن رأي آخر أقلّ حدةً، وهو أكثر ميلاً إلى الليبرالية؛ حيث إنه لم يتورط في نقاش جدلي وخلافي حول حقيقة وجود الله، وحقيقة الأديان السماوية؛ فهذا الرأي

---

(٨٨) Meland, *The Secularisation of Modern Cultures* p. 3.

(٨٩) Heiner Bielefeldt, "Western Versus Islamic Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights," *Political Theory*, vol. 28, no. 1 (February 2000), p. 112.

(٩٠) Denys L. Munby, *The Idea of a Secular Society, and its Significance for Christians* (London: Oxford University Press, 1963), p. 12.

(٩١) Richard Vernon, "J. S. Mill and the Religion of Humanity," in: James E. Crimmins, ed., *Religion, Secularisation and Political Thought, Thomas Hobbes to J. S. Mill* (London; New York: Routledge, 1990), p. 169.

يذهب فقط إلى «إنكار أي مقاصد أو أغراض دينية، كما يرفض أن تكون للدين سلطةٌ أو تأثيرٌ قوي»؛ فالفكر العلماني يفرّق بين الأغراض والاهتمامات والشؤون الدينية والأخرى السياسية؛ حيث إن فكرة «الفصل بين الدين والدولة» تشير إلى أنه ينبغي أن تكون هناك مؤسسات سياسية تعمل على تحقيق أهداف سياسية، وأخرى دينية تعمل على تحقيق الأغراض الدينية[٩٢].

وتماشياً مع وجهة النظر الثانية، يقدّم لنا منباي أفضل وصف ممكن للنموذج المثالي للمجتمع العلماني؛ حيث يرى أنّ السمات المُثلى التي يتّسم بها ذلك المجتمع تكون كالآتي: (١) توفير أوسع نطاق ممكن من الحرية الشخصية التي تمكّن كل فرد من التمتّع بحرية واستقلالية اتخاذ القرار. (٢) تحقيق الأهداف المشتركة على الصعيد المجتمعي العام باعتباره أمراً حتمياً؛ حيث تكون حرية التصرّف الفردي في الشأن العام في أضيق نطاق ممكن. (٣) استيعاب التنوع والاختلاف وانعدام التجانس بين أطياف المجتمع. (٤) تعزيز التنوع والاختلاف من خلال إتاحة الفرصة أمام تعدّدية المذاهب والعقائد الإيمانية بين المواطنين. (٥) تعددية المذاهب والعقائد التي يُتوقّع أن تتحقق معها المعادلة الصعبة التي تتمثّل في تحقيق أسلوب الحياة الأمثل لجميع المواطنين. (٦) الحكومات في مثل هذه المجتمعات تتعامل مع مواطنيها باعتبارهم أناساً لهم حقوق واجبة بصرف النظر عن عقائدهم الدينية وسلوكياتهم[٩٣]. ونجد أن الدولة العلمانية أقل قبولاً من المجتمع العلماني، ومن الدولة اللادينية العلمانية. فقد عرَّف ميلاند الدولة ذات الحكم الديني أو الدولة الثيوقراطية بأنها: «الدولة التي تمزج علانيةً وعلى نطاقٍ متسع بين التعاليم الدينية والتوجيهات الرسمية خلال ممارسة الدولة أو الحكومة لسلطتها الحاكمة»؛ حيث يستشهد ميلاند بآراء دونالد سميث (Donald Smith) الذي يعرّف الدولة العلمانية بأنها الدولة التي تتوفر فيها الشروط التالية: (١) حرية العقيدة. (٢) الإقرار بحقوق المواطنين بغضّ النظر عن عقائدهم الدينية. (٣) الفصل بين الكنيسة وبين مؤسسة الدولة[٩٤].

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص١٦٩ ـ ١٧٠.

(٩٣) Munby, Ibid., pp. 14-32.

(٩٤) Meland, *The Secularisation of Modern Cultures*, pp. 37-38.

وفقاً للمنظور الليبرالي، ينبغي ألا يتناقش المواطنون (والمسؤولون) في القضايا السياسية مستندين إلى عقائدهم الدينية، وكذلك ألا يبنوا قراراتهم المتعلّقة بهذه الشؤون متّخذين هذه العقائد مرجعيةً لهم. ويزعم ولترستورف (Wolterstorff)، باعتباره واحداً من المعادين لليبرالية السياسية التي تبنّاها راولز، أن المرجعيات التي يستند إليها المواطنون والمسؤولون عند وضعهم للقواعد والمبادئ الواجب اتباعها في الشؤون السياسية والمجتمعية العامة - ينبغي أن تكون مستقلة وبعيدة كل البعد عن أي منظور ديني في المجتمع، وذلك سعياً إلى تحقيق العدالة التي هي القيمة الأساسية في المذهب الليبرالي. ويشير أودي (Audi)، باعتباره واحداً من مناصري الليبرالية السياسية التي تبناها راولز، إلى أن المفهوم الأمثل للعلمانية هو مفهوم ذو وجهين كل وجه متمّم للآخر: **الأول**: الدولة لا تكون فقط ملزَمة أدبيّاً وأخلاقيّاً بالحؤول دون تغليب دينٍ من الأديان وإعطائه الأولوية على باقي الأديان الأخرى، بل ينبغي لها أيضاً أن تُحجم عن تفضيل دينٍ على آخر، وكذلك عن ازدراء دينٍ من دون غيره من الأديان. ووفقاً لآراء أودي (Audi)، فإنّ الحجة المؤيّدة لمبدأ فصل الدين عن الدولة هي الحرية وفقاً للمبادئ الديمقراطية الليبرالية. أما الوجه الآخر للعلمانية، فإنه يقتضي توافر بعض الصفات في مواطني المجتمع باعتبارهم أفراداً يعيشون في مجتمعات ليبرالية معاصرة، وهي: النضج والحكمة والتدين؛ وذلك لكي يمكنهم ترسيخ المبادئ العلمانية من خلال ما يديرونه من مناقشات ومناظرات مشتركة في شؤون المجتمع عامةً. ومن ثَمّ، ينبغي لهؤلاء المواطنين أن يتجنبوا الاستناد إلى المبادئ الدينية البحتة التي لا تتوازن بشكل عقلاني مع المبادئ العلمانية ذات الصلة. ويرى أودي أن السبب وراء تقبّل المواطنين المتدينين لهذا الوضع، أي للدولة العلمانية، أن هؤلاء المواطنين لا يجدون ما يمنعهم من ممارسة فروضهم الدينية تحت مظلة الدولة العلمانية، وفي إطار الحدود التي تضعها هذه الدولة؛ مع توافر أصول اللياقة والكياسة وآدابهما. علاوةً على ذلك، فصل الدين عن الدولة يقضي أن تمتنع المؤسسات الدينية مثل الكنائس عن ممارسة الأنشطة السياسية، بما يتيح لهذه المؤسسات الحفاظ على حياديتها، على المستوى الرسمي تجاه سياسات الدولة، وتجاه المرشحين الذين يتنافسون على مناصبٍ سياسية. ويرى أودي أن هذا الامتناع إنما يرجع إلى طبيعة العقيدة الدينية التي تحافظ على معاني النقاء والتعفف والنزاهة التي تحضّ

على عدم التعدّي على حرية المواطنين المتديّنين في ممارسة أنشطة سياسية[٩٥].

في ما يتعلق بالعلاقة بين الدين والنظرية السياسية بوجهٍ عام، يفضّل هذا الكتاب أن يفرق بين التوحيد والفلسفة الإنسانية من جانب، ومن الجانب الآخر يفرق بين التشدّد الديني وبين اللادينية. فنظراً إلى أن حيادية النظرية السياسية هي بشكلٍ أساس فكرة غير منطقية، ويصعب تصوّرها، فقد طُرِحَت التعريفات الآتية لكي يمكن البحث بدقة في الإنجاز الذي حقّقه راولز، والذي يتمثّل في التخفيف من حدّة الطابع العلماني في مذهب الليبرالية:

١ ـ **التوحيد**: الفلسفة السياسية في رؤيتها للكون يمكن أن تكون فلسفة توحيدية، أي فلسفة تعتقد بوجود الله ووحدانيته، وذلك في حالة ما إذا كان الفكر المحوري الذي تنبثق منه هذه الفلسفة هو أن الله هو مصدر الوجود وكل موجود في هذه الدنيا. ومن المُسَلَّم به أن «الفلسفة السياسية التوحيدية» تأخذ بعين الاعتبار المبادئ الأخلاقية التي أنعم بها الله على الإنسان ضمن منظومة المبادئ والقواعد السلوكية الأخلاقية الشاملة التي تتبناها هذه الفلسفة. وهذا علاوةً، على أنّ الفلسفة السياسية التوحيدية ترى أن كرامة الإنسان وما يملكه من حقوقٍ مؤكَّدة إنما تنشأ من علاقة الإنسان بالله، بمعنى أن امتلاك الإنسان لهذه الكرامة وهذه الحقوق ليس مغروساً في فطرته الطبيعية التي خُلِق عليها؛ كما أن اعتماد الإنسان وتوكّله على خالقه يترتّب عليه أن قدرة الإنسان تأتي تاليةً على قدرة الله الذي هو أصل كل شيء، وإليه يُرجَع الأمر كلّه.

٢ ـ **الفلسفة الإنسانية**: الفلسفة السياسية يمكن أن تكون فلسفة إنسانية في رؤيتها للكون وللحياة إذا ما كان الإنسان هو محور الاهتمام على أساس أنه يملك حقوقاً أساسية معينة بموجب فطرته وطبيعته، وليس بموجب مراعاة علاقته بالله. فإجلال الله ومهابته من منظور الفلسفة السياسية الإنسانية إنما ينبع من القيمة الأخلاقية الكامنة في جوهر الإنسان الذي يؤمن بالله؛ فالله يُجَلُّ ويُكبَّر باعتباره ما يؤمن به الإنسان، وليس باعتباره خالق الإنسان.

٣ ـ **التقوى**[٩٦]: يشير مفهوم التقوى إلى المبادئ الأخلاقية التي تُستخلَص

(٩٥) Robert Audi and Nicholas Woltersorff, *Religion in the Public Square, the Place of Religious Convictions in Political Debate* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1997), pp. 2-14, 38-42 and 73.

(٩٦) هذا الكتاب يُعَرِّف الدين بأنّه المذهب أو العقيدة التي تشير إلى أن هناك مجموعة من المبادئ الربانية الإلهية التي تنشأ عن وحيٍ إلهيٍ منزَل من الله، الذي هو مصدر الوجود وكل موجود، كما أنّ الدين =

من علاقة العقل أو الفكر البشري بالوحي الإلهي. فالنظريات السياسية الدينية تحاول، متّخذة من العقل البشري نقطة انطلاقٍ لها أن تنشئ منظومة من القواعد والمبادئ الأخلاقية والسلوكية، وذلك بالجمع بين المبادئ التي كوّنها العقل والمنطق البشري والمبادئ التي يضعها الوحي الإلهي المُنزَّل. ففي حين تقرّ النظرية السياسية الدينية بحق الإنسان واستحقاقه للتمتع بملذّات ومتع الحياة الدنيا، نجد هذه النوعية من النظريات تعطي سعادة الحياة الآخرة الأولوية على سعادة الحياة الدنيا الزائلة ومتعها وملذاتها؛ إلا أنه مما لا يمكن إنكاره أن هذا الإقرار قد يتفاوت من دينٍ إلى آخر. ومن ناحيةٍ لأخرى، نجد أن «النظريات السياسية الدينية» قد تتراوح بين النظريات التي تستنكر بشدة كل نظريةٍ علمانيةٍ باعتبارها غير صحيحة، والنظريات التي تتبنّى فكرة اللاعصمة بوصفها صفة بشرية.

٤ ـ **اللادينية**: مفهوم العلمانية يحمل في مضمونه المعنى المضاد لمفهوم التقوى، فالنظرية السياسية العلمانية في ما تضعه من منظومةٍ أخلاقية، إنما تسعى إلى جعل القيم اللادينية تسود في المجتمع البشري، على أساس الافتراض جدلاً بأن المجتمعات البشرية العصرية الحديثة لم تعد في حاجةٍ إلى القيم الدينية. فمن المقومات الأساسية الجوهرية في الفلسفة السياسية العلمانية: استبدال التنزيل الإلهي المُوحَى بالعقل وبالمنطق البشريين، ورفض التضحية بملذات ومتع الحياة الدنيا مقابل الوصول إلى المتع السماوية في الحياة الآخرة. ومما لا يمكن نفيه أو إنكاره أن نظريات الفلسفة السياسية العلمانية ومبادئها تتفاوت في درجة احترامها للأديان؛ بدءاً من الهجوم عليها واستنكارها باعتبارها عقائد زائفة وغير قائمة على حقائق، ومروراً باتخاذ موقفٍ محايدٍ يُلتزَم فيه الصمت تجاه أي رأي يحكم على حقيقة العقائد الدينية، وانتهاءً بتقبّل الأديان والإقرار بنفعها للمجتمع البشري وفقاً لمتطلّباته.

الفارق بين التوحيد وبين التقوى من جانب، وبين الفلسفة الإنسانية وبين اللادينية من الجانب الآخر ـ وذلك بعيداً عن كونها مجرد مصطلحاتٍ فنية ذات مفاهيم مختلفة ـ إنّما ينطوي على مزايا غاية في الأهمية؛ فنجد أن واضعي النظريات الفلسفية السياسية التوحيدية يتحدّون لغة «الفلسفة الإنسانية» (التي تؤكّد

= يشير أيضاً إلى أنّ هناك حياة أبدية سرمدية، سيشهدها الإنسان ويحياها بعد الموت. هذا التعريف ينطبق كلية على الأديان الإبراهيمية (Abrahamian Religions) وهي: اليهودية والمسيحية والإسلام وكذلك الزَّرادَشتيّة.

قيمة العقل البشري وقدراته؛ رافضةً الإيمان بأي قوى غيبية) الغالبة على الفلسفة السياسية، وذلك في سبيل إثبات سلامة توجّههم إلى الفكر الديني الذي يعتقد بوجود الله وبوحدانيته، على نحو ما يفعل مُنَظِّرو الفلسفة الإنسانية الذين يدافعون عن حقوق المتدينين. ومن مزايا ذلك التفرع الثنائي بين المذاهب الأربعة السابقة أيضاً أنه يساعد في فهم ذلك الإنجاز الذي حقّقه راولز في مجال الفلسفة السياسية بشكلٍ أكثر دقةً.

إلا أنه من الجدير بالملاحظة أنه في حين يوجد جدل وخلاف حول إمكانية وجود الدولة العلمانية المحايدة، يبدو واضحاً أن بناء فلسفة سياسية تتّخذ موقفاً محايداً بين التوحيد وبين الفلسفة الإنسانية، وكذلك بين التشدد الديني وبين اللادينية هو دربٌ من دروب الخيال؛ حيث إن تقبّل مفهوم الإله الواحد باعتباره مصدر الوجود وكل موجود، ومُسَبِّبَ الأسباب، وكذلك تقبّل فكرة أن القيمة الأجدر بالمكانة العليا وبالأولوية الأولى من الحياة الدنيا الزائلة هي الحياة السرمدية الأبدية في الآخرة شريطة التسلح بالأخلاقيات والفضائل الدينية التي وضعها الله بموجب وحيه المُنزَّل ـ كل ذلك إنما يجعل من الفلسفة السياسية فلسفة دينية توحيدية إيمانية تؤمن بوجود الله ووحدانيته، في حين نجد أن غياب هذه المفاهيم عن ساحات الجدل والنقاش الفلسفي، وعن الحجج والبراهين المُسْتَنِدة إليها يجعل من النظرية السياسية الفلسفية نظرية علمانية وإنسانية. ومن ثَمّ، فإنه وفقاً لقانون استبعاد الحل الوسط، أو قانون الفرضية الثالثة المستبعَدَة، فإنّ أيّ خيارٍ ثالث هو خيار مستحيل وغير معقول.

ومن الواضح أن مِلْ قد نجح في بناء فلسفته الليبرالية؛ مستنِداً إلى قيم ومبادئَ علمانية من دون الادعاء بحيادية هذه الفلسفة. وبالمثل، يرفض راولزُ صراحةً الرأي القائل بأن الفلسفة الليبرالية يمكن أن تتبع نهجاً محايداً تجاه المذاهب والتوجهات المختلفة؛ إذ يجزم بأن «إمكانية اتباع النهج الصحيح المشروع والمقبول الذي لا يُسْتَنَدُ فيه إلى أي قيم أخلاقية على الإطلاق» أكانت دينية أم لا دينية ـ «تبدو أمراً مستحيلاً؛ لأن إثبات صحة شيء ما ومشروعيته يقتضي حتماً الاستناد إلى بعض القيم». ومن ثَمّ، يعترف راولز بشكل قاطع أنّ مذهبه في علم الأخلاق السياسية لا يتّخذ نهجاً محايداً؛ لأن «ما يظهر بوضوح أن مبادئ العدالة في هذا المذهب هي مبادئ جوهرية وواقعية، وليست مجرد قيم إجرائية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المفاهيم السياسية المتعلّقة بالفرد

وبالمجتمع، والتي تمثّلت في الوضعية الأصلية(٩٧). ونخلُص ممّا سبق إلى أنّ الفلسفة الليبرالية عند مِلْ، والنظرية الليبرالية عند راولز تنتميان إلى الفلسفة العلمانية.

ومن حيث إن العلاقة هي بين المواطنين المتديّنين وبين الدولة، يفضّل هذا الكتاب أن يصنِّف الدول إلى ثلاثة أنماط: الدول الدينية، والدول العلمانية، والدول المحايدة.

١ ـ **التعصب الديني**: يشير مفهوم التعصب إلى ما تسعى إليه الدولة الدينية من تنميةٍ للقيم الدينية وترسيخٍ لها من خلال أجهزتها ـ أي أجهزة الدولة ـ سواء أجاء ذلك قسراً أم سلماً. فالدولة الدينية المتعصّبة تستند في تبريرها لمنهجها الأخلاقي هذا إلى نظريةٍ سياسيةٍ دينية تهدف إلى إقرار الحياة الكريمة لبني البشر؛ فالنظريات السياسية الدينية تطرح القيم التي تتبناها باعتبارها مبادئ مثالية صحيحة وصادقة لا يتخلّلها الشك، لكونها صادرة عن تنزيلٍ إلهي موحىً من الله. ومن ثَمّ، فإنّ القلق والهمّ الأكبر الذي يواجه الدول الدينية المتشدّدة بمختلف أشكالها هو أن تجد قاعدة ثابتة لسياسة التسامح الديني مع أولئك الذين يعتنقون ديانات أخرى خلاف الديانة الرسمية للدولة، أو مع الذين لا يدينون بأي ديانة على الإطلاق. وينبئنا التاريخ بأن اليأس من إيجاد هذه القاعدة الثابتة للتسامح الديني في الدول الدينية، قد دفع الليبراليين إلى التفكير في مبدأ فصل الدين عن الدولة؛ ومن هذا المنطلق، اعتنق كلٌّ من مِلْ وراولز، باعتبارهما من المُنَظِّرين الليبراليين، فكرة فصل الدين عن الدولة. ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أنه على الرغم من أن لا جدال حول أنه في فترة العصور الوسطى في أوروبا كانت تسود حالةٌ من التعصب الديني بين البروتستانت والكاثوليك في الدول الدينية المتشددة، ناهيك بالتعصب ضد اللاأدريين (Agnostics) (وهم المؤمنون بأن التعرّف إلى وجود الله مسألة غامضة ومستحيلة)، والملحدين (Atheists)، إلا أنه ينبغي عدم اعتبار التعصّب سمة ملازِمَة للدين بصفةٍ عامة؛ ومن المحتمل وجود أنماط من الدول الدينية التي قد التزمت بالتسامح مع الآخرين.

ومن أشهر أشكال الدول الدينية المتعصّبة فئة «الدولة الدينية المتعصبة

(٩٧) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 191-192.

المُتَّبِعة لمذهب «الواحدية»، أي المتبعة والمتعصبة لديانة واحدة فقط، وتقمع كل من يؤمن بأي ديانةٍ أخرى سواها، وكذلك كل من اللاأدريين والملحدين. ويندرج تحت هذه الفئة طراز الدولة الدينية المتعصّبة في زمن العصور الوسطى في أوروبا[٩٨]. أمّا عن التعصّب الديني، فإنه ينشأ من: **أولاً**، الادعاء بأنّ هناك أسلوباً واحداً أمثل للحياة، **وثانياً**، أن هذه الطريقة الوحيدة المثلى للحياة هي عقيدة دينية معينة، أو طائفة دينية معينة من الطوائف المنبثقة عن إحدى الديانات، **وثالثاً**، أن هناك وسيلة وحيدة فقط نصل بها إلى الفهم الصحيح لأسس هذه العقيدة ومبادئها أو تلك الطائفة الدينية، **ورابعاً**، أن الخلاص من الإثم والخطيئة لا يمكن أن يتأتّى إلا من خلال اتباع مجموعة من الأسس القاطعة التي لا لبس فيها، والتي تعطي لهذا الخلاص القيمة العليا إلى الحدّ الذي تكون معه كل السبل المؤدّية إلى تحقيقه سبلاً مشروعة ومقبولة، حتى وإن كان من بينها وسائل التعذيب، ومن ثَمّ يكون لهؤلاء الذين يدّعون أنهم يملكون الحقيقة الصادقة القاطعة المؤكّدة الحق في ـ إن لم يكن عليهم واجب ـ أن يفرضوا هذه الحقيقة على الآخرين. وطالما أنّ هناك الدولة الدينية المتعصّبة واحدية الديانة، فإن المُتَصوَّر أن يكون هناك الشكل الآخر المقابل من أشكال الدولة الدينية، وهو الدولة التقدمية الدينية الواحدية الديانة المتبِعة لسياسة التسامح الديني؛ حيث يهدف الدين السائد في مثل هذه الدولة إلى العمل على ترسيخ القيم التي ينادي بها من خلال الأساليب الحكومية السلميّة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتعامل هذا الدين بمبدأ التسامح مع الآخرين؛ استناداً إلى قاعدة أن البشر خطّاؤون، وإلى غيرها من القواعد والحجج. ونتصور منطقيّاً أن إسقاط أو استبعاد أيٍّ من الأسس المنطقية التي يقوم عليها التعصب الديني، تلك الأسس الأربعة المذكورة آنفاً، يمكن أن يقود إلى التسامح مع الآخرين. ويشير بريستون كنغ إلى أن انعدام التسامح الديني مع هؤلاء الذين لا يؤمنون بما يُرى زعماً أنه الدين الحق ـ يشكّل في حقيقته ضعفاً في قدرة هذه العقيدة الدينية على تحقيق أهدافها الأساسية؛ حيث إن الدين الحقّ يمكنه أن يحافظ على آليته الخاصة أو نهجه المتفرد للوصول إلى الحقيقة، وفي الوقت نفسه يتسامح مع الآخرين بموجب القاعدة القائلة بأن البشر غير معصومين من الخطأ[٩٩].

(٩٨) King, *Toleration*, p. 73.

(٩٩) المصدر نفسه، ص٧٧ و١٢٦.

يمكن أن تكون الدولة التقدمية الدينية المتسامحة واحدية الديانة كياناً توافقياً يجمع بين قيمة الحق المتَّبَع من قِبَل الغالبية العظمى من مواطنيها، وقيمة حماية الحد الأدنى من منظومة حقوق الإنسان الواجبة للبشر جميعاً. وهذا الشكل من أشكال هذه الدولة الدينية يمكن أن نجده متمثِّلاً في الدول الحديثة المعاصرة مثل: بريطانيا وإندونيسيا وباكستان والدول الاسكندينافية وغيرها من الدول، وإن كانت درجة التسامح تختلف من دولةٍ إلى أخرى؛ حيث نجد أن الديانة الرسمية المعترَف بها في هذه الدول، أيما كانت درجة هيمنة هذه الديانة وقوّتها، ليست هي الديانة الوحيدة التي يقرّها المجتمع؛ حيث إنّ هناك مواطنين معتنقين لدياناتٍ أخرى، ولهم حقوق مدنيّة مقرّرة وواجبة، حتى إن لم تكن هذه الحقوق بالضرورة متكافئة مع تلك الواجبة لمتَّبِعي الديانة الرسمية.

وهناك شكل ثالث من أشكال الدولة الدينية يتمثّل في الدولة التي يمكن أن تتشكّل في صورة الدولة النقابية الدينية كما هو الحال في فنلندا؛ حيث نجد جميع الأديان الأساسية التي تعتنقها الغالبية العظمى من المواطنين تندمج في هيئة ائتلافية واحدة مع السلطة الحاكمة. ونجد أن استراتيجية المشاركة أو الإشراك في السلطة، التي يجسّدها هذا الشكل من أشكال الدولة الدينية، تستحضر بشكل واضح ما يمكن أن نسمّيه جدلاً نموذج الحكم المحايد؛ حيث لا ينعم الدين بسلطة مؤيَّدَة من الدولة. فكما أن استراتيجية فصل الدولة عن الدين، ومن ثَمّ عن الجدل والخلاف حول المفاهيم المتباينة لمعنى الحياة الكريمة، تهدف إلى البعد عن المحاباة والتحيّز؛ فإن استراتيجية الحلّ الوسط للتسوية بين الأديان المتباينة قادرة على تحقيق هذه الأهداف، شريطة ألا تتعدّى ديانة على أخرى.

٢ ـ **العلمانية**: مفهوم الدولة العلمانية هو على العكس من مفهوم الدولة الدينية؛ فالدولة العلمانية هي الدولة التي تسعى على نحوٍ متعمّدٍ ومدروس إلى تعزيز القيم اللادينية في المجتمع؛ استناداً إلى فكرة أن متطلّبات الحياة المجتمعية العصرية الحديثة ومقتضياتها لم تعد تعتمد على القيم الدينية؛ حيث تأتي المبادئ العلمانية لتكون البديل عنها، تلك المبادئ التي يمكن ترسيخها من خلال إعمال العقل، وإسناد الأمور وإرجاعها إلى العوامل العقلانية، والأسباب والمبرّرات المنطقيّة، وذلك استناداً إلى الفرضية القائلة بأن العقل هو الوسيلة الوحيدة للتوصّل إلى الحقيقة. ومن ثَمّ، فالعقيدة الدينية ومبادئها تكون صحيحة

بقدر قدرتها على اجتذاب العقول وإجماعها على صحتها. وقد انبثق هذا الشكل من أشكال الحكم عن مشروع حركة التنوير الفلسفية التي كانت تميل إلى اتجاه الاكتشافات العلمية، ومواكبة العصر الحديث بمستجدّاته على حياة الإنسان. والشكل الأول من أشكال الدولة اللادينية هو الدولة اللادينية العلمانيّة التقدّميّة المُتَّبِعَة لسياسة التسامح الديني التي تدعم المصالح الدنيوية، وذلك من خلال تخصيص جميع الموارد الحكومية أو الغالبية العظمى منها في تعزيز القيم اللادينية والحثّ عليها، إلا أنها تتجنّب أي سياسات أو ممارسات يكون من شأنها حظر الديانات أو قمعها؛ حيث إنها تتيح لجميع مواطنيها حرية العقيدة. ومن نماذج هذه الدولة في العصر الحديث المعاصر الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا. ونجد أن مقدار التسامح الديني الذي تقدّمه فرنسا أقلّ من ذلك الذي تقدّمه الولايات المتحدة؛ حيث إن فرنسا تمنع الفتيات المسلمات الظهور في المدارس الحكومية مرتديات الحجاب. أما الدولة اللادينية العلمانية الرجعية المتعصّبة، فإن نهجها أشبه بنهج الدول الدينية المتعصّبة من حيث إنها تُظهر تحيُّزها ضد الدين، وذلك من خلال حرمانها المواطنين المتدينين من ممارسة طقوسهم الدينية بشكلٍ آمن وفي العلن(١٠٠). وأفضل النماذج التي تجسّد هذه الدولة هو نموذج الدولة الماركسية التي ترى أنه لأجل الوصول إلى نظام اجتماعي عادل، لا بد من منع اعتناق الأديان زعماً؛ بأنه درب من دروب الفساد. أما نموذج الدولة الليبرالية الذي رسمه مِلْ من خلال نظريته، فهو النموذج الواضح الذي يجسّد الدولة اللادينية التقدّمية المتسامحة.

٣ ـ **الحيادية**: استُخدِم مصطلح حيادية الدولة لإبراز فكرة أن الدولة الليبرالية يمكنها أن تظلّ بعيدة عن العلمانية وعن التعصّب الديني، وذلك بأن تحدّد لنفسها مهمة أساسية باعتبارها وسيطاً مستقلاً لا ينحاز إلى أي جانب في الخلافات والتنازعات المذهبية؛ فالدولة المحايدة، إذاً، هي الدولة التي تلعب دور الحَكَم المحايد الذي تكون مهمته هي القيام بوضع الإطار العام لتسوية الخلافات حول مفهوم المنفعة بحيادية. وهذه الفكرة تقوم على الافتراض جدلاً أن رجال الدولة ليست لديهم مصالح شخصية، ومن ثَم يمكننا أن نتوقع أنهم يسعون إلى تحقيق الحدّ الأدنى فقط من القيم المشتركة التي يتّفق عليها مُتَّبِعو المذاهب المتنازعة بينهم بشأن مفهوم الحياة الكريمة. فسياسة التسامح الديني

(١٠٠) المصدر نفسه، ص١١٤.

التي تتّبعها الدول المحايدة في تعاملها مع الأديان المختلفة تنحصر في انسحاب الدولة من ساحة المعارك الجدلية حول القضايا المثيرة، وهذا على الرغم مما تملكه مثل هذه الدول من سلطة تمكّنها من فرض القوة الجبرية. بعبارة أخرى، تتمّ معالجة التنافس بين متّبعي المذاهب المتعارضة بشكلٍ سلمي عن طريق تعطيل سلطة فرض القوة الجبرية، وامتناع الدولة التي تملك هذه السلطة عن التدخل في مثل هذه المنازعات؛ وبذلك تتلاشى ممارسات القمع والتعصّب من قِبَل الدولة، وكذلك من قِبَل الجماعات والطوائف المتعارضة.

وحيث إن أهمّ نماذج التعصّب في تاريخ المجتمعات الليبرالية الغربية هي تلك التي ظهرت في العصور الوسطى متجسّدة في الدول الدينية المتعصبة؛ فإنّ فكرة الحيادية ترتبط إذاً بفكرة علمانية الدولة. فوفقاً لمشروع حركة الإصلاح الديني، فإنه طالما أن امتلاك سلطة القوة الجبرية بمقتضى الدين، أو امتلاك إحدى الطوائف الدينية لهذه القوة والسلطة يقود إلى كبت حرية العقيدة، أو منع انتشار الأديان الأخرى، والإلحاد في أشكالهم المتطرفة، فإن الحلّ الأوحد لفض النزاعات الوحشية الدامية والدائمة بين الأديان المختلِفَة هو علمنة الدولة، وفصل الكنيسة عن الدولة. والدولة المحايدة لا يُفتَرَض فيها أنها تتّخذ من أيٍّ ديانةٍ ديانةً رسمية لها؛ لكي تنجح بأقصى قدرٍ ممكن في توفير الإطار التوافقي اللازم لتدعيم شتّى المذاهب والعقائد الدينية، والفلسفية والأخلاقية التي تختلف في مفاهيمها لمعنى الحياة الكريمة. فالمهمة الكبرى التي يُتَوقَّع من الدولة المحايدة أن تؤدّيها على الوجه الأكمل تنحصر في التحكيم المحايد النزيه بين هذه العقائد والمذاهب المتعارضة، وكذلك في تعزيز القيم المشتركة بين الأديان والمذاهب المتعارضة. وكما سنرى في الشرح المُفَصَّل في الفصول اللاحقة، فإنّه على الرغم من أن الدولة الليبرالية كما يراها راولز تُصَنَّف بأنها دولة محايدة في موقفها تجاه العقائد والمذاهب المتعارِضة بشأن مفهوم المنفعة، إلا أن التصنيف الذي ينبغي أن تندرج تحته الدولة الليبرالية عند راولز هو الدولة العلمانية التقدّمية المتسامحة[١٠١].

(١٠١) وفقاً لآراء واضعي النظريات السياسية، أمثال جوزيف راز (Joseph Raz) ووليام غالستون (William Galston)، فإن هذا الكتاب يرفض حتى احتمالية تكوين إنشاء الدولة المحايدة. انظر:
Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), pp. 110-133, and Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, pp. 79-97.

في ما يتعلّق بالمراحل التي مرّت بها العلاقة بين السياسة والدين، يفرِّق وليام سافران (William Safran) بين ثلاث مراحل: «الاتحاد» و«الفصل» و«الاستقلالية»: (١) يزعم وليام سافران أن الدين والسياسة في العصور القديمة كانا متلازمين لا يمكن الفصل بينهما؛ حيث كان هناك اعتقاد سائد بأن كليهما يأتي من الله. (٢) في العصور الوسطى، كان للدين في دول أوروبا بلا منازع السيادة العليا فوق الدول العلمانية؛ في حين كانت السلطة الدينية الكنسية ذات طابع مميز ومختلف عن السلطة الإقليمية. (٣) السمة التي تميّز العصور الحديثة ليست مجرد فصل الدين عن السياسة، بل هي بالأحرى التخلّص من سيادة الدين على الدولة[١٠٢]، ومن ثَمّ يمكن وصف الحداثة بأنها استقلالية السياسة والشأن العام عن الشؤون الدينية.

ينبئنا التراث الثقافي الأوروبي بأنّ الحداثة ظهرت في الفترة ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، أي من نهايات عصر النهضة حتى عصر التنوير. وقد أتت الحداثة جالبةً معها ثلاث مراحل من العلمنة:

[١] **المذهب العقلي**: المرحلة الأولى تمثّلت في اتباع هذا المذهب الذي يستند إلى مبدأ علمنة العقل والفكر؛ حيث يرفض الاعتقاد الديني السائد بأن هناك حقيقة مطلقة مصدرها الوحي الإلهي.

[٢] **حركة الإصلاح الديني**: هي المرحلة الثانية التي نادت بعلمنة النظرية السياسية، وذلك من خلال طرح فكرة أن يُتاح المجال لحقائق عديدة ومتنوعة، حتى إن كانت تتعلّق بمذهب أو عقيدة دينية، وهو الأمر الذي ينبغي معه أن تكون الدولة منفصلة عن الدين بكل ما يشمله من عقائد ومذاهب دينية مختلفة، قد يحمل كلٌ منها قدراً من الحقيقة.

[٣] **الثورة الصناعية والاقتصاد الحر**: الذي ينصبّ بقوة على تجارة الأراضي والعمالة ورأس المال، وهي المرحلة الثالثة التي عملت على علمنة علم الاقتصاد باعتباره مجالاً آخر من مجالات الحياة المجتمعية العامة[١٠٣]. ومن ثَمّ «أصبحت الحداثة في معظم أنحاء العالم في صورة حزمة من عمليات

(١٠٢) William Safran, "Introduction," paper presented at: *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics* (conference), edited by William Safran (London: Frank Cass, 2003), pp. 1-2.

(١٠٣) George Joffe, "Democracy, Islam and the Culture of Modernism," *Democratization*, vol. 4, no. 3 (Autumn 1997), pp. 135-138.

وآليات التحوّل إلى العلمانية»[١٠٤]؛ حيث يكون فصل الدين عن السياسة مبدأ أساسياً وقيمةً جوهريةً في عملية الحداثة[١٠٥].

وإذا نظرنا إلى خلفية العلمانية التاريخية وإلى استقلالية الدولة عن الدين، فسنجد أنها ترجع إلى القرن الثامن عشر؛ حيث نشأت في الأصل عن صراعٍ سياسي نشب بين طائفتين من طوائف الديانة المسيحية في إنكلترا للحصول على الحرية. وفي مرحلةٍ لاحقة، عُزِّزَت العلمانية بقاعدة تنظيرية وضعتها الحركة العلمية[١٠٦]، ثمّ في النهاية دفعت حركة التصنيع التي حدثت في إنكلترا في القرن التاسع عشر وفي مناطق أخرى بالعلمانية نحو مزيدٍ من التوسع. وهكذا نجد أن العلمانية تطوّرت في مدلولها وتحوّلت من معناها الأصلي وهو اللادينية لتصبح مع نهاية القرن التاسع عشر «المذهب الطبيعي العلمي الذي يعبّر عن الولاء التام لحقيقة العلوم، ومتطلّبات الصناعة، والالتزام بآليات التعليم وغيره من المؤسسات المجتمعية التي يمكنها تطبيق هذه النتائج والمكتشفات العلمية، وتلبّي هذه المتطلّبات التقنية». وحيث إن الدولة العلمانية تخصّص معظم مواردها لتحقيق الرفاهية والرخاء المادي الملموس لمواطنيها، فإنّ العلمانية، إذاً، لا تأتي منافساً لمناهج وأساليب الحياة الدينية التقليدية فحسب، بل هي أيضاً تعزّز لدى المواطنين شعورَ

(١٠٤) Peter L. Berger, *Modernisation and Religion* (Dublin: Brunswick Press, 1981), p. 9.

(١٠٥) Jürgen Moltmann, *God for a Secular Society, the Public Relevance of Theology, translated from the German by Margaret Kohl* (London: SCM Press, 1999), p. 211.

(١٠٦) يزعم تشارلز تايلور (Charles Taylor) أن الحل الذي اقترحه كل من هوبز (Hobbes) وغروتيوس (Grotius) للخلافات والصراعات الدينية، يعتمد على الفرضية القائلة بأنه يوجد «في العمل السياسي المتمتّع بالاستقلالية أخلاقيات مهنية نزيهة»؛ فبصرف النظر عن فكرة وجود الله والإيمان بها، فإن البشر جميعاً على وعي بما يطلق عليه الدستور الأخلاقي الذي ينبغي أن يسود في مجال السياسة، ومن الأمثلة على مبادئ هذا الدستور الأخلاقي الوفاء بالوعد. ولم يكن هوبز وغروتيوس هما فقط من رأى أن الأخلاقيات السياسية الحرة النزيهة متوافرة، ولكن هؤلاء يرون أنه لكي نميّز بين الأخلاقيات الدينية والأخلاقيات السياسية فإنه ينبغي النظر إلى الدين بأنه مسألة شخصية أو شأن من الشؤون الخاصة، أما الشأن العام فإن أخلاقيات المهنة السياسية المتمتعة بالاستقلالية والحرية والنزاهة هي وحدها الكفيلة به.
ويفسر تايلور موضحاً أن الحل البديل الذي اقترحه كل من لوك (Locke) وبافيندروف (Pufendrof) للتغلب على الصراعات الدينية هو وضع «استراتيجية القاعدة المشتركة»؛ إذ إنه لكي يحلّ السلام والوئام بين جميع الطوائف الدينية المسيحية المختلفة، سعى جميع أتباع ومريدي هذه الطوائف إلى إيجاد المبادئ الدينية المسيحية المشتركة بين جميع هذه الطوائف. وهذا الحلّ يعتمد على فكرة القانون الطبيعي التي يمكن إدراكها وتبينها بالعقل والمنطق اللذين يحثّانا على الخضوع والتسليم لله. انظر:
Charles Taylor, "Modes of Secularism," in: Bhargava, ed., *Secularism and its Critics*, pp. 33-35.

اللامبالاة وعدمَ الاكتراث بالمبادئ الدينية[١٠٧].

ومن هنا، في الفترة ما بين نهايات القرن السابع عشر ونهايات القرن العشرين، حدث تحوّل في غالبية المجتمعات الغربية من حالة الانتماء إلى الديانة المسيحية إلى حالة المجاهرة من قِبَل نسبة لا يُستَهان بها من السكان بالإلحاد وعدم الانتماء لأي عقيدة دينية. ففي أواخر القرن السابع عشر، بدأ التطور التدريجي لسياسة التسامح الديني الذي كان لا بد من أن ينتهي بهذا التحوّل، وذلك في منطقة أوروبا الغربية بدءاً من إنكلترا وهولندا وبعض المستعمرات البريطانية في أمريكا الشمالية، وامتداداً إلى باقي أجزاء هذه المنطقة في القرن الثامن عشر. فالتسامح الديني يعني إعطاء إذن شرعي للأديان غير التقليدية، وللكفر والإلحاد، ولعدم ممارسة الفروض الدينية كبدائل عن الديانة الرسمية القويمة[١٠٨]. إلا أنه على الرغم من تنبؤات واضعي النظريات الاجتماعية في القرن التاسع عشر ـ أمثال أوغست كونت (August Comte) وهربرت سبنسر (Herbert Spencer) وإميل دوركهايم (Emile Durkheim) وماكس ويبر (Max Weber) وكارل ماركس (Karl Marx) وسيغموند فرويد (Sigmund Freud) ـ بأن الدين سيتلاشى ويندثر تدريجياً من الحياة الاجتماعية[١٠٩]، إلا أن الدراسات والاستطلاعات الأخيرة تكشف عن أن الغالبية العظمى من الناس لا يزالون يعتبرون أنفسهم من المتدينين الأتقياء[١١٠].

خامساً: الليبرالية واللادينية والعلمانية

الليبرالية التي هي معنية بالتقدّمية، والحرية الفردية، والحقوق تختلف في مفهومها عن العلمانية التي تهدف إلى فصل الحياة الاجتماعية أو السياسية عن الشؤون الدينية. ومن ثَمّ، يمكن أن يكون هناك حركات ليبرالية لاهوتية؛ حيث

---

(١٠٧) Meland, *The Secularisation of Modern Cultures*, pp. 15-17, 25 and 43.

(١٠٨) Hugh McLeod, "Secular Cities? Berlin, London, and New York in the Later Nineteenth and Early Twentieth Centuries," in: *Bruce, ed., Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, p. 59.

(١٠٩) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*, Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), p. 3.

(١١٠) Anthony Gill, "Religion and Comparative Politics," *Annual Review of Political Science* vol. 4 (2001), p. 117.

يطرح بعض المسلمين نظريات في الليبرالية الإسلامية[111]، كما يمكن أن يكون هناك أيضاً مذهب علماني لاليبرالي مثل الشيوعية. وعلى الرغم من ذلك، فإن التاريخ ينبئنا بأنّ الليبرالية لم تنشأ عن أفكار علمانية فحسب، بل هي أيضاً على المستوى التحليلي تستمدّ قوتها من بعض الافتراضات والآراء العلمانية. أما عن الليبرالية في العصر الحاضر، فإنّ أغلب واضعي النظريات التي تتبنّى المذهب الليبرالي والمذهب الجمهوري ونظرية المساواة بين الجنسين، والاشتراكية يشتركون جميعاً في تبنّي مبدأ الفصل التام بين الدولة والكنيسة في جميع القضايا السياسية والاجتماعية بشتى أشكالها وجوانبها مثل: الدستور، وإدارة الحكم، وتشريع القوانين، ووضع السياسات، والثقافة. ويؤمن الكثيرون من الفلاسفة السياسيين الأمريكيين، أمثال دوركين وآكيرمان وغالستون وراولز وماسيدو (Macedo) وأودي بأن علمنة السياسة وخصخصة الدين كلاهما يأتي في صالح العبادات والشعائر الدينية وكذلك الديمقراطية التعدّدية[112].

«هناك من يقول إن الفلسفة الليبرالية السياسية تنطلق من الافتراض القائل إن البشر قد وُلِدوا أحراراً، على الرغم من أنّ تاريخ العبودية البشرية قد يُظهِر عكس ذلك». ونجد أن المكانة العليا التي تحتلها حرية الإنسان كفيلة بأن تنفي القاعدة التي تتناقض مع هذه الحقيقة وهي القاعدة التي تشير إلى «الحاكم القوي (أو الإله) الذي يقول أشياء مختلفة لأناس مختلفين في عصور وأزمنةٍ مختلفة»؛ حيث «نتوصل إلى الحل الوسط الذي يوفق بين أهداف الفلسفة الليبرالية السياسية منذ البداية». بالإضافة إلى أن الهدف الذي تسعى إليه الليبرالية، وهو الحفاظ على الذات، يتنافى مع إقامة الدولة على أسس مناقضة لهذا الهدف مثل الحق الإلهي المقدس؛ لأنّ ذلك قد يُخضِع نزعة الحفاظ على الذات إلى قيم أخرى مقرّرة بتنزيلٍ من الله تكون هي الأجدر بالأولوية. علاوةً على ذلك، تشتمل الليبرالية على ثلاثة مفاهيم جوهرية هي: الحقوق الطبيعية والمنفعة الفردية وقوة تأثير العقل والمنطق؛ وهي المفاهيم التي ينأى كل منها بالفلسفة السياسية الليبرالية بعيداً عن أي اعتمادٍ على الدين[113].

---

(١١١) Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development of Ideologies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), pp. 131-135.

(١١٢) Veit Bader, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?," *Political Theory*, vol. 27, no. 5 (October 1999), pp. 597-598.

(١١٣) Eldon J. Eisenach, *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill* (Chicago, IL: University of Chicago, 1981), pp. 3-5.

الليبرالية عند راولز ومِلْ هي بأي حالٍ من الأحوال علمانية في جوهرها وإن اختلف نطاق العلمانية في كلٍ منهما. في ما يتعلّق بالليبرالية عند مِلْ، فإنها نموذج لليبرالية الشاملة المتشبعة بالفكر العلماني. وعلى النقيض نجد الليبرالية عند راولز هي نموذج لليبرالية السياسية ذات الاتجاه العلماني المعتدل. ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أنّ النموذج المثالي للدولة الليبرالية عند كلٍ من مِلْ وراولز هو الدولة التقدّمية المطبّقة لسياسة التسامح الديني مع مواطنيها. وهذا البحث يهدف في المقام الأول إلى إثبات أنّ التعارض وعدم التوافق بين الليبرالية والدين، المتجسِّد هنا تحديداً في الدين الإسلامي الشيعي، هو تعارض على المستوى النظري وليس المستوى العملي. وقد هدفت النظرية الليبرالية السياسية التي وضعها راولز إلى تقليص هذا التعارض النظري إلى حدٍ كبير، وذلك في ثلاثة جوانب، **الجانب الأول**: أن راولز اتخذ موقفاً محايداً تجاه حقيقة الأديان، وذلك من خلال إدخال مفهوم المعقولية لتقييم المذاهب والعقائد في نظريته؛ ومن ثَمّ، تتوافق معقولية النظرية الليبرالية عند راولز مع حقيقة العقيدة الدينية. **الجانب الثاني**: أن نظرية راولز للعدالة كإنصاف، تلك النظرية التي تنتمي إلى مذهب الانصرافية، والتي هي نظرية غير مقبولة لدى المجتمعات الشيعية المسلمة، لم تقدّم أي أرضية للتعارض بين مذهبه السياسي الأخلاقي والنظرية السياسية الشيعية الانصرافية المذهب. علاوة على ذلك، نجد أن نظرية الاحتشام والتحفظ الأخلاقي التي وضعها راولز، والتي تقبلتها المجتمعات المسلمة الشيعية، تقدّم لنا أرضية للتوافق الجزئي بين النظرية السياسية عند راولز والنظرية السياسية الشيعية الخاصة بالديمقراطية الدينية. **الجانب الثالث**: أن ما يتوقّعه راولز من المسلمين الشيعة المقيمين داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية ينحصر في مفهوم «المواطنين العقلاء»، ذلك المفهوم الذي يتسق مع مفهوم «المسلم منضبط النفس» الذي تتوقعه النظرية السياسية الشيعية من المسلمين.

إلا أن نظرية العدالة كإنصاف التي وضعها راولز، والتي تنتمي إلى مذهب الانصرافية، لم تكن نظرية مقبولة أو مشروعة لدى المسلمين الشيعة، ولذلك لا يمكنهم إقرارها أو الأخذ بها عند قيامهم بتأسيس مجتمعاتهم، ووضع هيكلها التنظيمي. وبالمثل، لم تكن الحجة القاطعة التي استند إليها راولز لتأييد مبدأ الحرية متوافقة مع التوجهات الإسلامية الشيعية. هذان الجانبان من جوانب عدم التوافق هما ما دفع بهذا الكتاب إلى عرض فكرة التوافق الجزئي.

وعلى عكس ما هو مُتَوَقَّع، هناك تعايش واسع النطاق على أرض الواقع بين الدول الليبرالية والأقليات الشيعية المسلمة. هذه الحالة من التصالح إنما ترجع في المقام الأول إلى الحد الفاصل الذي يضعه الإسلام الشيعي بين «النظرية الأخلاقية» و«النظرية السياسية»؛ ففي حين نجد أن «النظرية السياسية» لا تصلح للتطبيق إلا على الأغلبية من المسلمين الشيعة داخل أوطانهم الأصلية، نجد أن «النظرية الأخلاقية» هي المشروع الرائد للمسلمين الشيعة أينما كان موطن إقامتهم. وسوف يزعم بعضهم أنّ الواجبات والالتزامات الأخلاقية التي يضعها الإسلام الشيعي لكي يتبعها أتباعه ومعتنقوه يمكن أداؤها والوفاء بها داخل المجتمعات التي تطابق ذلك النموذج الذي وضعه راولز، أو ذلك الذي وضعه مِلْ لصورة المجتمع الليبرالي.

وإيجازاً لما تقدّم، يستعرض هذا البحث ثلاث فرضيات قد تبدو من الوهلة الأولى أنها متضاربة في ما يختص بمفهوم اللادينية الذي تحمله الليبرالية في مضمونها. وهذه الفرضيات الثلاث هي:

(١) **فرضية التعارض النظري**: النظرية الليبرالية عند مِلْ هي نظرية متشبعة بالفكر العلماني، ومن ثَمّ تتعارض مع الإسلام الشيعي.

(٢) **فرضية التوافق الجزئي النظري**: النظرية الليبرالية عند راولز هي نظرية معتدلة في توجُّهها العلماني، وبذلك تتوافق جزئياً مع الإسلام الشيعي.

(٣) **فرضية التعايش التطبيقي**: نموذج الدولة الليبرالية كما صوّره مِلْ وراولز يتمثّل في الدولة التي تطبق سياسة التسامح الديني وتكون مقبولة لدى الأقليّات المسلمة الشيعيّة بها.

تتمثّل النتائج المنطقية المستخلَصة من هذا البحث في اثنتين من التوصيات العملية بالغة الأهمية:

(١) ينبغي للمسلمين الشيعة الذين يمثّلون الأغلبية داخل أوطانهم أن يتجنبوا الاستناد إلى النظريات الليبرالية عند بنائهم للهيكل التنظيمي لمجتمعاتهم؛ إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن النظرية السياسية الشيعية نظرية رجعية، بل هي نظرية تطرح فرضية جديدة تدعو إلى الديمقراطية الدينية التي تكفل حقوق الإنسان داخل مجتمع إسلامي من أغلبية شيعية مسلمة.

(٢) حيث إن المجتمعات الليبرالية هي مجتمعات تتعامل مع المواطنين

المسلمين الشيعة بمبدأ التسامح الديني، فإنه ينبغي لهؤلاء المواطنين في المقابل أن يتعاملوا بالمثل؛ بمعنى أن يتقبلوا النسيج المجتمعي لهذه المجتمعات؛ إذ إن النظرية الأخلاقية الشيعية تطالب المسلم الشيعي المقيم في أي مجتمع ليبرالي أن يكون مسلماً منضبط النفس، وهو الأمر الذي يتوافق مع مفهوم «الشخص المسالم» عند مِلْ، وكذلك مع مفهوم «المواطن العاقل» عند راولز.

سادساً: الهيكل التنظيمي للبحث

تمّت صياغة هذا البحث وتنظيمه في ثلاثة أقسام: **القسم الأول**، تمّ تخصيصه لبحث فرضية التعارض النظري التي تتعلق بالليبرالية الشاملة والإسلام الشيعي. هذه الفرضية تتناول بالبحث والتحليل الليبرالية المتشبعة بالعلمانية كما رآها مِلْ، وذلك من خلال التركيز على أدواته، والنظرية الأخلاقية النفعية، ومبدأ الحرية. **القسم الثاني**، هو دراسة موازية للدراسة السابقة؛ حيث يتناول فرضية التوافق الجزئي النظري التي تتعلق بالليبرالية السياسية والإسلام الشيعي؛ فهي تبحث في ليبرالية راولز المعتدلة في توجهها نحو العلمانية من خلال التركيز على الأدوات التي وظّفها راولز لإخراج هذه النظرية، والتي تتمثّل في: مناهج البحث، والنظرية الأخلاقية المنادية بالمساواة بين البشر ومبدأ الحرية. **القسم الثالث**، يبحث فرضية التعايش التطبيقي التي تتعلّق بنموذج الدولة الليبرالية عند كلٍ من مِلْ وراولز وعلاقته بالمواطنين المسلمين الشيعة. يبحث هذا الجزء كيفيةَ تعاملِ الدولة الليبرالية كما صوّرها مِلْ وراولز مع المواطنين المسلمين الشيعة وفقاً لمبدأ التسامح الديني، كما يتناول بالدراسة والتحليل كيفية تقبّل هؤلاء المواطنين لهذه الدول، وكيفية تواؤمهم معها من خلال استعراض بعض الحالات والقضايا المتعلقة بهذا الشأن مثل قضية الحجاب، والتعليم الحكومي العام، وذلك لتشجيع التعايش بين الدولة الليبرالية والأقليات الشيعية المسلمة على أرض الواقع. وفي ختام الأجزاء الثلاثة، هناك عرض موجز لجميع الفصول التي ضمتها الأجزاء والخلاصة الناتجة عن هذا العرض.

القسم الأول

الليبرالية المغرقة في العلمانية
عند جون ستيوارت مِلْ

الفصل الأول

منهج البحث عند مِلْ

يتناول هذا الفصل أوجه الخلاف من الناحية النظرية بين المذهب الليبرالي في منهج البحث عند الفيلسوف جون ستيوارت مِلْ (John Stuart Mill) من جهة، وبين المذهب الشيعي في الإسلام من الجهة الأخرى، ويبدأ الفصل بتناول المنهج المفضّل لدى مِلْ في العلوم النظرية، وسوف يقوم بتحليل مذهب «الحدسية الاستدلالية» (الاستدلال الحدسي) (Deductive Intuitionism)، الذي يؤيّده عدة فلاسفة من بينهم هيويل (Whewell) وهاملتون (Hamilton)، وهو المذهب المنافس الأساس لمنهج مِلْ، ثم ينتقل الفصل إلى التحليل النقدي لمنهج مِلْ الوضعي البديل في الاستنتاج، والذي يتناوله هذا الكتاب تحت مسمّى آخر هو «المذهب التجريبي الاستقرائي». كما يتناول هذا الفصل جزئية أخرى في مناهج البحث عند مِلْ وهي منهجية علم الأخلاق، تلك المنهجية المنافسة لمذهب «الحدسية».

ومن خلال هذا الفصل سنجد أن مِلْ يرى العالم الخارجي ـ بما فيه من ممكنات أو احتمالات وثوابت ومدركات عقلية وحسية ـ من منظور يختلف تماماً عن منظورنا وإدراكنا له. فهو يؤمن بأن إدراكنا المباشر للإمكانات الثابتة إنما ينبع من الخبرات والتجارب، وليس من مجرد الاستبطان، وتتوسّع المعرفة لدينا نتيجة استقراء الأشياء بإدراكنا المباشر لها أو من خلال خبراتنا المكتسَبة وليس عن طريق الاستنتاج من خلال تطبيق المنهج الاستدلالي. ويشير مِلْ إلى مبدأين رئيسين في علم الأخلاق: **الأول**، أنه يجب أن تكون هناك «قيمة أخلاقية أساسية مطلقة» تستمد صحتها من التفكير العلمي أكثر من استنادها إلى الإثبات العلمي. وهذا الحكم التقييمي المطلق ليس سوى تجسيد للعلاقة الدقيقة التي تربط بين العناصر التي تشكل الأحكام البشرية النابعة من عقل الإنسان ووجدانه، أكثر من كونه وصفاً للعلاقة السببية التي تربط اثنتين من

الحقائق والوقائع في العالم الخارجي؛ حتى تتمّ المقارنة بينهما وبين الوصف. **الثاني**، فضلاً عن «القيمة الأخلاقية المطلقة»، هناك عدة نظم سلوكية أخلاقية تكمن شرعيتها في اتساقها وترابطها مع بعضها البعض لتشكل في النهاية هذه القيمة الأخلاقية المطلقة. ولهذا، فإنّ تقييم جميع القيم الأخلاقية، بخلاف «القيمة الأخلاقية الأسمى»، يجب أن يقوم على اثنين من المعايير هما: «العلاقات السببية» التي تربط هذه القيم بالغاية المطلقة، تلك العلاقة التي يكشف عنها «المذهب التجريبي الاستقرائي»؛ والاتساق والترابط بين هذه القيم.

أما عن وجه الخلاف الرئيس بين منهجية مِلْ ومنهجية المذهب الشيعي في الإسلام، فيكمن في إصرار مِلْ وتمسكه بأن «المذهب التجريبي الاستقرائي» هو المنهج الأوحد لتحري الحقيقة من خلال التفسير والاستقصاء العلمي. إلا أن إثبات وتبين الحقيقة في المذهب الشيعي الإسلامي يأتي من الوحي الإلهي وإعمال العقل مثلما يأتي من التجربة والخبرات المكتَسبة.

أولاً: منطق العلوم النظرية

برزت شهرة مِلْ بوصفه فيلسوفاً بعد صدور كتابه الذي يحمل عنوان **نظام المنطق** *(A System of Logic)*، والذي صدر عام ١٨٤٣م، ذلك الكتاب الذي احتل المكانة الأبرز بين كتب المنطق على مدى نصف قرن. إلا أن ظهور مذهب «الفلسفة الوضعية المنطقية» و«فلسفة المنطق» كان ظهوراً طاغياً فاق بكثير المكانة التي احتلتها كتابات مِلْ[١]. وبوجه عام، يمكننا القول إن مِلْ هو «الفيلسوف الأبرز والأعلى مكانة بين فلاسفة مذهب «الوضعية» في إنكلترا»[٢]. ومن خلال الدلالات التي تشير إليها المصطلحات الفلسفية التي وضعها مِلْ يمكننا القول إنه من مؤيدي ما أسمّيه أنا «المذهب التجريبي الاستقرائي»؛ إذ إن مِلْ ينظر إلى الوجود الخارجي باعتباره «الإمكانية الدائمة للأحاسيس»؛ وذلك المنظور نجده على النقيض تماماً من فكر هاملتون الذي يؤكد أن هناك عالماً

(١) J. B. Schneewind, "Introduction," in: J. B. Schneewind, ed., *Mill: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Anchor Books Edition, 1968), pp. x and xi.

(٢) Jan Woleński, "The History of Epistemology," in: Ilkka Niiniluoto, Matti Sintonen, and Jan Woleński, eds., *Handbook of Epistemology* (Dordrecht; Boston, MA: Kluwer Academic Publishers, 2004), pp. 38-39.

خارجياً دائم الوجود يمكننا إدراكه بقدراتنا الحدسية[٣]. وعلى هذا، فإنّ التساؤل الذي يطرح نفسه الآن هو: ما العالم الخارجي؟ يرى مِلْ أنّ «العالم الخارجي» هو: «تلك الأشياء العالقة في أذهاننا، وتفرض نفسها على مداركنا من دون أن نفكر فيها واعين، ومن قبل أن نتعلم التفكير فيها، وستظل قائمة حتى إذا فنينا وهلكنا، بل يوجد أيضاً من الأشياء ما يفوق إدراك الإنسان»[٤]. وتوضيحاً لرؤية مِلْ للعالم الخارجي، نقول إنّ مِلْ يقرّ بداية بوجود المدرَك والمحسوس باعتباره شيئاً مختلفاً عن مداركِنا وتصوُّراتنا، ثمّ هو يفرّق بين الأحاسيس والمشاعر الفعلية التي تدوم بدوام شعورنا بها وإدراكنا لها والأحاسيس والمشاعر الممكنة أو المحتملة التي لم تكن لدينا في الماضي، ولا نستشعرُها في الحاضر، ولكن من المحتمَل أن نشعر بها في المستقبل. وهذه المشاعر والأحاسيس تتمتّع بصفة الاستمرارية والدوام. وبذلك فإن **الخاصية الأولى** التي يتّسم بها العالم الخارجي هي صفة «الديمومة التي تتمتّع بها المدرَكات والمحسوسات في هذا العالم». أما **الخاصية الثانية** فهي «الوجود العلني»، ففي حين نجد أن الأحاسيس والمشاعر الفعلية تدركها نوعية معينة من الأفراد، نجد أن الممكنات قابلة لأن يدركها مختلف الأفراد[٥]. ويقول مِلْ: «يبدو لي أن الإيمان بمثل هذه الممكنات دائمة الوجود يتضمّن الإيمان بالجوهر بكل ما يحتويه من عناصرَ جوهرية أو متفردة»[٦].

وفي ما يتعلق باكتشاف هذه الممكِنات دائمة الوجود، يجادل آنشوتز (Anschutz) مؤكداً أن مِلْ دائماً يعلن نفسه مناصراً وداعياً إلى المذهب «التجريبي» (Experimentalism)، القائل إن «الخبرة والتجربة هما مصدر المعرفة»، ومن ثَمّ فهو مناهض لدعاة ومؤيدي المذهب الحدسي، وهذا على الرغم من أن مِلْ يتجنّب أن يُنظر إليه باعتباره مناصراً للمذهب «التجريبي الحسي» (Empiricism) القائل بأن «المعرفة مستمَدّة من التجربة أو الخبرة الحسية». يقول مِلْ إنه على الرغم من أن الخبرة تزوّدنا بأدوات المعرفة، إلا أنه لا يمكننا

---

(٣) Alan Ryan, *John Stuart Mill,* Studies in Philosophy, A Randon House Study in the History of Philosophy; SPH 24 (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 90 and 94.

(٤) John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, editor of the text J. M. Robson; introd. by Alan Ryan, Collected Works of John Stuart Mill; v. 9 (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1979), p. 221.

(٥) Ryan, Ibid., pp. 91-94.

(٦) Mill, Ibid., p. 229.

الوصول إلى نطاق أوسع من المعرفة الحقّة إلا إذا استخدمنا منهجاً علمياً للتعميم. والمنهج العلمي الذي يؤيّده مِلْ في المذهب «التجريبي الاستقرائي» (Inductive Experimentalism) يمكن تشبيهه بوظيفة النحلة داخل خلية النحل، حيث تقوم أولاً بجمع المواد اللازمة من الحديقة، ثم تستخدم ما وهبها الله من قدرة وطاقة لتحليل وتحويل هذه المواد؛ ليتكون العسل في النهاية. أما المذهب «التجريبي الحسي» فيمكن تشبيهه بوظيفة النملة التي تقوم فقط بجمع المواد اللازمة لها لاستخداماتها. وبالنسبة إلى مذهب «الحدسية» (Intuitionism) فيمكن تشبيهه بالعمل الذي يؤدّيه العنكبوت؛ حيث يستخدم ما وهبه الله من قدرات لنسج خيوطه الشبكية حوله من ذات نفسه. ومن ثَمّ، فإن مِلْ عند تحديده للفروق بين المذاهب الثلاثة: «التجريبي الحسي» و«الحدسي» و«التجريبي» نجده يقرن المذهب «التجريبي الحسي» بآراء كل من الفلاسفة بيرك (Burke) وماكنتوش (Mackintosh) وماكولاي (Macaulay)؛ و«الحدسي» بكل من كوليريدج (Coleridge) وكارليل (Carlyle) وهيويل؛ أما «التجريبي» فيقرنه بنفسه[(٧)]. وبذلك، فإن مِلْ أحد مريدي المذهب «التجريبي الاستقرائي» المنافس لمذهب «الحدسية الاستدلالية».

١ ـ مذهب الحدسية الاستدلالية

يهاجم مِلْ مذهب الحدسية موجِّهاً ذلك الهجوم تحديداً إلى السير وليام هاملتون[(٨)]؛ إذ يشير «الحدسيون» إلى أن هناك في المقام الأول حقائق في العالم الخارجي نصل إليها عن طريق (الحدس المباشر). وفي إطار ذلك الاعتقاد الذي يؤمن به الحدسيون، يربط مِلْ بين آراء سبنسر (Spencer) وبين آراء كل من فلاسفة الميتافيزيقا (علم ما وراء الطبيعة) أمثال رايد (Reid) وستيوارت، وكذلك فلاسفة «المذهب الحدسي» أمثال ديكارت وهيويل والسير وليام هاملتون وكوزان (Cousin)[(٩)]. ويقول مِلْ إن سبنسر مثله مثل سائر الفلاسفة الذين ورد

(٧) R. P. Anschutz, "The Logic of J. S. Mill," in: Schneewind, ed., *Mill: A Collection of Critical Essays*, pp. 60-63.

(٨) Christopher Turk, *Coleridge and Mill: A Study of Influence,* Avebury Series in Philosophy (Aldershot, Hants, England; Brookfield, VT: Avebury, 1988), pp. 118-119.

(٩) Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, p. 143.

ذكرهم في ما سبق يقرّون بأنّ الحقائق التي تُدرَك بالحدس[10] (تتمثّل في القول إن هناك عالماً ماديّاً، وأن هذا العالم هو الذي ندركه بالفعل بشكل فوري ومباشر، وليس بمجرد طريق السبب الخفي وراء مدركاتنا، وأنّ المكان والزمان والقوة الدافعة، والامتداد الزماني/المكاني، والشكل الخارجي هي جميعاً حقائق واقعية، ومدرَكة بالحواس والعقل). فيقول كوليريدج معرِّفاً الحدس: «هو «الملاحظة» المباشرة، و«المعرفة» الفورية، الذي يمثّل الجوهر والمدلول الحقيقي لكل شيء»[11]. ويقول هيويل إنّ مثل هذه الحقائق الحتميّة لا يمكننا التوصّل إليها فحسب، بل هي واضحة تماماً إلى حدّ «أنه لا يمكننا تصوّرها على نحوٍ آخر خلاف ما هي عليه»[12]. بعبارة أخرى يشير هيويل إلى أن رفض هذه الحقائق الحتمية «لا يعدّ فقط زيفاً وتضليلاً بل هو أمر مستحيل»؛ حيث إن المرء لا يمكنه «أن يفترض أو يتخيّل، مهما بذل من جهد، شيئاً آخر خلاف هذه الحقائق المؤكدة»[13].

ويرى «الحدسيون» أن المقياس الذي يُقاس به مدى سلامة المعتقدات هو «عدم القدرة على تصوّر عكس هذه المعتقدات». ومن ثَمّ، فإنه وفقاً لمذهب الحدسية، إذا آمن كل الناس كل الوقت باعتقادٍ معين؛ حيث يصبح أي اعتقاد آخر مناقِض أو منافٍ له هو اعتقاد لا يمكن تصوُّره أو تصديقه؛ فإن هذا يعني أن ذلك الاعتقاد الذي يؤمنون به هو حقيقة أصيلة مؤكدة، تشكل الركيزة المنطقية التي يقوم عليها توسيع نطاق المعرفة التي نكتسبها[14]. وهذه الحقائق الحتمية، التي يمكن أن نجدها في كل قضية فلسفية، هي موضوع «الاستبطان البسيط». وعند التطرق إلى خطوات «الاستبطان البسيط»، يستشهد مِلْ بآراء

(10) John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, editor of the text, J. M. Robson; introd. by R. F. McRae, His Collected Works of John Stuart Mill; v. 7-8, *2 vols.* (Toronto: University of Toronto Press, [1843], repr. 1973), vol. 1: *Books I-III*, Book II, pp. vii and 1.

(11) Turk, *Coleridge and Mill: A Study of Influence*, p. 117.

(12) Gerd Buchdahl, "Inductivist vs. Deductivist Approaches in the Philosophy of Science as Illustrated by Some Controversies between Whewell and Mill," in: Víctor Sánchez Valencia, ed., *The General Philosophy of John Stuart Mill,* International Library of Critical Essays in the History of Philosophy (Aldershot, Hants; Burlington, VT: Ashgate, 2002), p. 124.

(13) William Whewell, *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History,* 2 vols., 2nd ed. (London: J. W. Parker, 1847), vol. 1, pp. 19 and 55.

(14) Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 1: *Books I-III*, Book II, pp. vii and 1.

كوزان الذي يشير إلى أن هناك بعض الحقائق الأولية التي يمكن أن نجدها مصدراً لجميع معارفنا؛ حيث إن الشعور الواعي فينا هو الدليل الأوحد الذي يؤكد سلامة إدراكنا الفوري وصحته[١٥].

ووفقاً لآراء مؤيدي مذهب «الحدسية الاستدلالية»، فإنه علاوةً على إدراكنا الفوري للحقائق الحتمية، فإن ما يشكّل فهمنا وإدراكنا للواقع يكمن في ما لدينا من ثوابت ثانوية يُستدَلّ عليها من إدراكنا الفوري عن طريق الاستدلال. ومما هو جدير بالملاحظة أن هناك خلافاً بين مؤيدي مذهب «الاستدلالية» حول منطق التفكير الاستدلالي العلمي، وكذلك الحال بين مريدي المذهب «الاستقرائي»[١٦]؛ إلا أنّ مِلْ يرى أن أنصار المذهب «الاستدلالي» يؤمنون بأنه في حين أنّ صحة إدراكنا الفوري في بعض الموضوعات تعتمد على استحالة إنكارنا لها، نجد أن ثبات المعرفة التي نكتسبها بشكل غير مباشر من خلال الاستدلال المنطقي إنما تعتمد على استحالة الاستدلالات التي من خلالها يمكننا التوصل إلى المعارف الثانوية. فوفقاً للمذهب «الاستدلالي»، فإن «الاستحالة» هي الأساس الجوهري والأرضية الأساسية التي تقوم عليها جميع المعتقدات المؤكدة[١٧]، ومن هذا المنطلق يؤكد أنصار مذهب «الاستدلالية» أنه من خلال امتزاج مختلف أشكال وأنماط المعارف التي نكتسبها بشكل مباشر، منتهجين في ذلك منهج الاستدلال، نصل إلى معتقدات ثانوية تتمتع بالثقة والرسوخ نفسيهما، واليقين بصحتها.

وينصّ ذلك «المنهج الاستدلالي» الذي يتمّ توظيفه في استنباط القناعات والمعتقدات الثانوية الراسخة، على أنّ أي استنتاج علمي يتألّف من مجموعتين من الأسس المنطقية: **المجموعة الأولى**؛ يجب أن تشتمل على واحدٍ أو أكثر من القوانين الشاملة الجامعة؛ في حين أن **الثانية**؛ يجب أن تتألف من بعض المُعْطَيات والأحكام الخاصة، أو «الشروط المبدئية». والمجموعة الأولى

(١٥) Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, pp. 139-140 and 143.

(١٦) Buchdahl, "Inductivist vs. Deductivist Approaches in the Philosophy of Science as Illustrated by Some Controversies between Whewell and Mill," pp. 113-114.

(١٧) Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 1: *Books I-III*, Book II, pp. vii and 1.

بدورها يجب أن تُستخلص من بعض الأحكام الأكثر عمومية[١٨]. ووفقاً لصيغة «العُرْف الاستدلالي»، أو النواميس المُستنبَطة التي صاغها ريان (Ryan)، فإن التفسير العلمي الاستدلالي هو «أن يقوم العلم بتفسير أكبر نطاق ممكن من الظواهر الناشئة بالاعتماد على أقل عدد ممكن من الافتراضات المبدئية التي تكون بمثابة بدهيات تُستنبط منها جميع القوانين والقواعد الأكثر تفصيلاً»[١٩].

وقد استخدم معاصرو الفيلسوف مِلْ منهج «الحدسية الاستدلالية» في تبرير القيم والعقائد الدينية الأساسية، والتي على رأسها تأتي معرفة الله والعلم به، فمعرفة الذات الإلهية لا تخضع للتجريب والاختبار؛ لذا، فإنه على الرغم من رفض كوليريدج لفكرة إمكانية إثبات وجود الله عن طريق التجربة والاختبار، إلا أنه لم يستدلّ على استحالة المعرفة بالله، بل إنه أكد مدلِّلاً أن هناك عدة حقائق ندركها بداهةً مثل التعاليم الدينية والأخلاقية الأساسية[٢٠]. وعلى النقيض من ذلك، نجد مِلْ يتعمّد نبذ هذه التداعيات الدينية من خلال منهجه القائم على «المذهب التجريبي الاستقرائي» باعتباره «منهج البحث العلمي» الوحيد الذي يمكن الوثوق به والاستناد إليه.

وفي ما يتعلّق بتطوّر وجهة نظر مِلْ فيبدو أنّه اتجه إلى إقرار اثنين من التوجّهات المتعلّقة بالتفسير العلمي؛ ففي عام ١٨٢٨م، وعند استعراض آراء الأسقف هويتلي (Whately) وتوجّهاته حول علم المنطق، أشار مِلْ - على الرغم من نبذه ادعاءات أنصار الحدسية بشأن الإدراك الفوري - إلى أن «التفكير على أساس منطقي» يأتي عن طريق الاستدلال.

ومن الأفكار التي كان يأخذ بها مِلْ بوصفها أمراً مسلّماً به فكرة «أن تحويل أي مسألة إلى قضية فلسفية هو عملية تتألّف من شقين: التحقّق والتيقّن من «المقدّمات المنطقية»، ثمّ استخلاص النتائج بالاستدلال. وعلى الرغم من أنّه لا يمكن التوصّل إلى المقدّمات المنطقية إلا عن طريق الاختبار والتجربة، وهي العملية التي يطلق عليها «الاستقراء»، إلا أن «القياس المنطقي» لا يتعلّق إلا بعملية «الاستدلال المنطقي»، ويساعد على الحؤول دون الخروج

---

(١٨) Karl R. Popper, *Logic of Scientific Discovery* (New York: Basic Books, 1963), pp. 59 and 75.

(١٩) Ryan, *John Stuart Mill*, p. 9.

(٢٠) Anschutz, "The Logic of J. S. Mill," pp. 48-49.

باستنتاجات خاطئة مَبنِيَّة على مقدّمات منطقية سليمة(٢١). إلا أنّ مِلْ، في ما يبدو، يرفض إمكانية أن يكون هناك «منهج للاستدلال المنطقي الاستقرائي»؛ فهو يتفق مع هويتلي في وجهة نظره الرافضة للفرضية القائلة إن «هناك أنواعاً عديدة ومختلفة للاستدلال المنطقي، فهناك الاستدلال المنطقي «الحسابي» (أو القائم على «المنطق الرمزي») وهناك أيضاً «اللاهوتي» و«الميتافيزيقي» و«السياسي» و«الأخلاقي»، بل إن مِلْ يشير إلى أن الاختلاف الحقيقي بين هذه الأنواع لا يتمثّل في نمط «الاستدلال المنطقي»، بل هو في واقع الأمر متمثِّل في طبيعة المقدّمات المنطقية، أو في الافتراضات التي يُستنبط منها الاستدلال المنطقي(٢٢). إذاً، مِلْ في بادئ الأمر كان يقرّ ويؤيّد «المنهج الاستدلالي» في الفلسفة السياسية والأخلاقية بحسب مفهوم هذا المنهج في علوم الرياضيات، والهندسة، وما شابه ذلك من العلوم، وهذا على الرغم من أنه من دون شكّ كان واحداً من أنصار «المذهب التجريبي»؛ لكونه كان مؤمناً بأن مصدر المعرفة الأساس هو التجربة والخبرة، وليس الحدس(٢٣).

٢ ـ المذهب التجريبي الاستقرائي

كما سبق أن أشرنا، فإنّ آراء وتوجّهات مِلْ كانت في بادئ الأمر مماثلة لآراء والده، وكذلك لآراء بنثام (Bentham)؛ ومن ثَمّ كان مِلْ يؤمن بأن «مبادئ الفلسفة السياسية والقواعد التي تتمّ على أساسها ممارسة النشاط السياسي لا بد من أن يتمّ استنباطها بصفة خالصة من بعض النواميس التي تحكم الطبيعة البشرية؛ أي من «البدهيات النفسية». وقد قوبل هذا الرأي بالانتقاد من قِبَل ماكولاي الذي استند في انتقاده هذا إلى فكرة أنه في الفلسفة السياسية لا بد من أن تُضاف الأحداث البارزة في تاريخ البشرية إلى مفهومنا للطبيعة البشرية(٢٤)، ومن هنا تحوّل مِلْ عن وجهة نظره الأولية إلى وجهة النظر القائلة إن «التجربة والخبرة هما المصدر الأساس للمعارف الإنسانية، حتى في الحالات التي

---

(٢١) John Stuart Mill, "Archbishop Whately's Elements of Logic," *Westminster Review*, vol. 9 (1828), pp. 147 and 150.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٣) Oskar Alfred Kubitz, *Development of John Stuart Mill's System of Logic* (Urbana: University of Illinois, 1932), p. 203.

(٢٤) Henry M. Magid, "John Stuart Mill," in: Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, 3rd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987), pp. 784-785.

يوظَّف فيها الاستدلال المنطقي»[٢٥]. والبدهيات من وجهة نظر مِلْ هي ببساطة «أول ما نتوصل إليه من استنتاجات، خلال ما نمرّ به من خبرات وتجارب» أكثر من كونها تعني الاستدلالات التي نتوصل إليها عن طريق الإدراك الفوري[٢٦]. أما عن «المعرفة الحدسية»، فهي مستقاة من «العلم» أكثر من كونها «مجرد استبطان»[٢٧]. وبذلك اتجه مِلْ اتجاهاً مضاداً للحدسيين الذين رأوا أن «المصدر الأساس لمعارفنا هو المعرفة أو المعلومة البدهية التي نتوصل إليها من دون الحاجة إلى دليل أو تفسير وذلك عن طريق «الاستبطان».

وبذلك، ومع حلول عام ١٨٣٣م، أصبحت رؤية مِلْ الأولية بشأن «الاستدلال» أكثر تطوراً[٢٨]؛ ففي كتاب منهج البحث في **نظام المنطق** *(A System of Logic)*، يظهر بوضوح حياد مِلْ عن وجهة نظره السابقة، حيث طرح وجهة نظر أخرى مَفادها: أن «الاستقراء» هو نوع آخر من التفكير المنطقي، بالمقارنة مع «الاستدلال»[٢٩]. ويرى مِلْ أن المنطق - باعتباره (علم التفكير وفنه) - هو «علم البرهان أو الدليل»[٣٠] أكثر من كونه «علم الاستدلال الاصطلاحي المنهجي» فحسب. أما «الدليل» فيجب أن ينظَر إليه باعتباره «أقوالاً فردية عن حقائق محدّدة تعطي تفسيراً وتكهّناً» أكثر من كونه «أقوالاً عامة تشكّل الجزء الأكبر من القياسات المنطقية»[٣١]. أما في كتابه عن فلسفة هاملتون (Hamilton's Philosophy)، فاتسعت رؤية مِلْ واتخذ وجهة نظر أبعد؛ حيث نبذ فكرة أن «المنطق الوحيد هو المنطق الصوري المسمَّى بالقياس المنطقي»، واتّجه إلى أنّ «الذي يعجز «منطق الترابط» وحده عن الوصول إليه يستطيع «منطق تأكيد الحقيقة»، وهو «فلسفة الدليل» - بما تحظى به من قدرٍ أكبر من القبول والاستحسان - أن تتوصّل إليه»؛ إذ إنّ فلسفة الدليل يمكنها إعطاء تفسير لوظيفة الاستنباط المنطقي باعتباره أحد أدوات العقل البشري لاكتشاف

---

(٢٥) Anschutz, "The Logic of J. S. Mill," pp. 51-52.

(٢٦) Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 1: *Books I-III*, Book II, pp. vii and 1.

(٢٧) Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, p. 139.

(٢٨) Kubitz, *Development of John Stuart Mill's System of Logic*, p. 204.

(٢٩) Ryan, *John Stuart Mill*, p. 18.

(٣٠) John Stuart Mill, "Introduction," in: Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, p. 4.

(٣١) Ryan, Ibid., p. 18.

الحقيقة(٣٢). غير أن ميل، وهذا أمر معتبر، لم يجحد فائدة «القياس المنطقي»، كما أكد لوك (Locke) الذي يعدّ أحد أنصار «المذهب التجريبي الحسي». كما أن مِلْ في الوقت نفسه لم ينظر إلى القياس المنطقي باعتباره منهج الاستدلال المنطقي الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وهو الرأي الذي تمسّك به في المقابل أنصار المذهب الاستدلالي(٣٣). وقد أشار مِلْ بالفعل إلى أن الاستدلال باستخدام منهج القياس المنطقي منهج ذو فائدة، ولكن لا يعني هذا أنه لا يمكن الاستغناء عنه(٣٤).

وفي منهجه المنطقي الجديد يُعرِّف مِلْ «الاستقراء»(٣٥) بأنه «عملية الكشف

(٣٢) Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, pp. 457 and 462.

(٣٣) Víctor Sánchez Valencia, "Introduction," in: Valencia, ed., *The General Philosophy of John Stuart Mill*, p. xxvi.

(٣٤) Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 1: *Books I-III*, Book II, pp. iii and 4.

(٣٥) يوضح مِلْ في شرحِ مفصلٍ تناول فيه الاستقراء، متبعاً منهج هويتلي، الفارق بين الاستقراء باعتباره «تقصياً للجزيئات للتوصل إلى حكم كلي»، وبين الاستقراء باعتباره «استنتاجاً منطقياً»؛ وفي ذلك، انظر:

Kubitz, *Development of John Stuart Mill's System of Logic*, p. 140.

وما يعنينا في عملية «تقصي الجزيئات للتوصل إلى حكم كلي» هو جمع البراهين اللازمة لإثبات الحقائق وذلك من خلال الخبرات والتجارب، مع تصحيح المسار بالتحوّل من «القانون العام الأضيق نطاقاً» إلى «القانون العام الأوسع نطاقاً» الناشئ عن هذه التجارب والخبرات. والمبدأ الأساس الذي نسير عليه في عملية التقصي هو «قانون السببية الكونية». ومن منطلق أن مِلْ يرى أن «المنهج التجريبي» هو المنهج الأوحد الصحيح، فإنه يشير إلى أنه حتى معرفة الإنسان بقانون السببية الكونية باعتبارها المعرفة الأشمل والأعم، إنما ترجع إلى خبرات وتجارب الإنسان على مدى تاريخ البشرية. وطبقاً لهذا القانون، فإنه «دائماً تكون هناك حقائق تتبع حقائق أخرى، وستظل هناك دائماً حقائق تتبعها؛ حيث يطلق على المنطقية الثابتة أو العنصر الثابت «السبب»، بينما يطلق على العواقب أو التداعيات المنطقية الثابتة «النتيجة»؛ أي أن «كل حادثة لها بداية أي أصل ومصدر لا بد من أن يكون لها سبب، أي علة»؛ ونجد أن صحة أي عملية من عمليات الاستقراء، تتوقف على المزيد من التجارب والاختبارات الإضافية التي تثبت صحة بعض العمليات الاستقرائية، بينما تثبت عدم صحة عمليات استقرائية أخرى؛ وقد أثبتت التجارب والخبرات الإنسانية على مدى تاريخ البشرية أنه في ما يختص بظواهر التعايش، فإنه لا يوجد سوى قانون واحد عام منظّم لهذه الظاهرة من حيث إعطاء أزمنة وأمكنة وأرقام إحصائية شاملة، هذا القانون هو «قانون السببية الكونية». انظر:

Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 1: *Books I-III*, Book III, pp. iv-v and 1-2.

ففي عملية «الاستقراء» باعتبارها عملية استنتاجية أو استدلالية منطقية، نقوم باستقراء أي باستخراج مبدأ عام أو حكم عام من الحجج والوقائع التفصيلية وذلك من خلال التجارب والخبرات؛ أي أننا من خلال تتبّع الجزئيات والتفصيلات الوقائعية نستنتج الكليات، أي الأحكام والمبادئ العامة أو القوانين، =

عن الفرضيات العامة الكلية وإثباتها، أو عملية إقرار الفرضية الكلية وترسيخها»[٣٦]. وفي إطار وجهة النظر الموسَّعة التي تبناها مِلْ بشأن الاستدلال المنطقي على أساس علمي، ينتقد مِلْ «القياس المنطقي» الذي عن طريقه نستخلص الجزئيات من الكليات، أي نستخلص معرفة جزئية، «رأياً وحكماً»، من معرفة كلية؛ حيث خلُص مِلْ إلى أنه في كل قياس منطقي هناك «مغالطة منطقية»؛ إذ إنه لا يمكن استنباط التفاصيل والجزئيات إلا بعد أن يصبح الاستنتاج أو الحكم الذي تمّ التوصل إليه معروفاً بين الآراء العامة (أو المُعطَيات الكلية) المستخدمة بوصفها مقدمات منطقية[٣٧]. فإذا افترضنا أن هناك من يهدف إلى التوصّل إلى استنتاج معين، وليكن على سبيل المثال «أن «جون» عرضة للموت»؛ فالاستدلال المنطقي القياسي هنا لا بد من أن يكون مُنظَّماً على النحو الآتي:

- المقدّمة المنطقية الأولى: جون إنسان.
- المقدّمة المنطقية الثانية: كل إنسان فانٍ ـ أي عرضة للموت ـ.
- الاستنتاج الذي نخلص إليه: أن جون فانٍ.

ويرى مِلْ أننا عندما نؤكّد، وفقاً للمقدمة المنطقية الثانية، أنّ «كل إنسان

= وذلك وفقاً لقانون «اتساق الطبيعة» الذي ينصّ على أن «كل ما ينطبق على مجموعة من الأفراد داخل طبقةٍ أو فئة معينة، ينطبق على هذه الطبقة أو الفئة بأكملها؛ وما يصح في أوقات وظروف معينة، يصح في كل الأوقات في ظلّ ظروفٍ مماثلة». إذاً، عملية الاستقراء باعتبارها منهجاً للاستنتاج على ذلك النحو الذي شرحناه آنفاً، تتوصل إلى استنباطٍ مَفاده «أن الحالات الفردية التي يظهر أنها تشكل ظاهرة في الفئة أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها هؤلاء الأفراد، تحدث وتتكرر لباقي الأفراد المنتمين إلى الطبقة نفسها أو الفئة في الحالات المماثلة». وهذه الفرضية مطروحة في جميع الاستقراءات. ويقول مِلْ: «الكون، بقدر ما نعلم منه من حقائق، مركّب على نحو دقيق ومؤلف عليه، بحيث نجد أن ما يصح في حالة معينة ذات صفات وملامح معينة أو ينطبق عليها، يصحّ في جميع الحالات المماثلة أو ينطبق عليها؛ والعقبة الوحيدة هنا هي أن نحدّد هذه الصفات والخصائص التي ترسم ملامح هذه الحالة (Book II, pp. ii and 1; Book III, pp. iii and 1).

وكما هو واضح من الفارق بين الاستقراء باعتباره عملية تقصٍّ، والاستقراء باعتباره عملية استدلال واستنتاج، فإنه يمكننا ملاحظة وجود عنصر «الاستنباط» في مرحلة «المنهج الاستقرائي»؛ حيث نلاحظ وجود عنصر «الاستنباط» في مرحلة الاستنتاج في «المنهج الاستقرائي» الذي تبنّاه مِلْ، ممّا دعا جون سكوروبسكي إلى تأكيد ذلك قائلاً: «يُعدّ مِلْ أحد «الاستقرائيين»، إلا أن ذلك لا يخرجه عن البناء الاستدلالي في النظرية العلمية». انظر:

John Skorupski, *John Stuart Mill*, Arguments of the Philosophers (London: Routledge, 1991), pp. 255-256.

(٣٦) Mill, Ibid., Book II, pp. iii and 7, and Book III, pp. i and 2.

(٣٧) Ibid., Book II, pp. iii and 2.

فانٍ»، فإنّ هذا يعني أنّنا نعلم من قبلُ أن جون عرضة للموت، أو أننا لم نكن نعلم؛ فإذا كنا نعرف هذه الحقيقة مسبقاً، فإن الاستنتاج الذي خلُصنا إليه لن يضيف جديداً إلى معلوماتنا ومعرفتنا. وعلى الجانب الآخر، إذا لم نكن من قبلُ على علم بالحقيقة القائلة إن «جون فانٍ»، فإن هذا يعني أن المقدّمة المنطقية الثانية غير صحيحة. وفي كلتا الحالتين، يكون التفسير أو الاستدلال القياسي المنطقي عديم الجدوى[٣٨]. وقد لجأ الأسقف هويتلي، إلى حلٍّ لهذه المشكلة، مَفاده: أن هذا «الاستنتاج المنطقي» سوف «يوسّع نطاق الادعاءات الجازمة الخفية أو المتوارية، ويكشفها تدريجيّاً» داخل إطار المقدّمات المنطقية. إلا أن مِلْ يرى أنّ هذا الحلّ غير مقنع، وأبدى الشكوك في إمكانية «أن يستطيع علم ما، مثل علم الهندسة، أن يغطي كل شيء ببعض التعريفات والبدهيات»[٣٩].

ورفض مِلْ الرأي القائل بأن «الاستدلال القياسي المنطقي» وحده كافٍ لأن يعطينا معلومة أو معرفة جديدة، واقترح بديلاً عن القياس المنطقي، وهو «المنهج الاستقرائي» الذي عن طريقه يمكننا استنتاج جزئيات من جزئيات؛ فيصرح مِلْ بوضوح أن عملية الاستدلال كلها تتمّ عن طريق استنباط تفاصيل من تفاصيل[٤٠]. ويستند مِلْ في رأيه الجازم هذا إلى حقيقة مَفادَها: أنّ كل حقيقة في هذا العالم الذي نعيش فيه هي في واقع الأمر جزئيّة تفصيليّة، ومن ثَمّ فإنّ المعرفة الوحيدة المتاحَة لدينا هي في مبدئها جزئية تفصيليّة، إلا أنّ الصورة الكلية ـ التي تتشكّل من عدة أجزاء من الدليل، كل منها يزيح النقاب عن صورة واضحة لحقيقة جزئيّة مفصّلة ـ هي التي تُمَكِّنُنا من تكوين حكم كلي أو قانون عام[٤١]؛ «فالحقيقة الكلية العامّة ما هي إلا مجموعة من الحقائق الجزئية المفصّلة، فهي التفسير الشامل الذي من خلاله تصبح أي مجموعة غير محدّدة

---

(٣٨) تجدر الإشارة إلى أن الفيلسوف سيكستوس إمپيريكوس (Sextus Empiricus) قد سبق مِلْ بما يقرب من ١٦ قرناً في إدراك إشكالية «المغالطة المنطقية» في «القياس المنطقي» والإقرار بها. وفي ذلك، انظر:

Geoffrey Scarre, "Proof and Implication in Mill's Philosophy of Logic," in: Valencia, ed., *The General Philosophy of John Stuart Mill*, p. 293.

(٣٩) Mill, Ibid., Book II, pp. iii and 2.

(٤٠) Ibid., Book II, pp. iii and 4.

(٤١) Ryan, *John Stuart Mill*, pp. 25-26.

من الحقائق الفردية حقائق مؤكدة»[٤٢]. وبذلك، فإنّ الحقيقة الكلية تعني أكثر من كونها نتيجة استدلالية يتمّ استخلاصها من قانون أكثر عمومية. ويطرح مِلْ فكرة صريحة وواضحة مَفادها أن مفهومنا عن القوانين العامّة ينبع من عملية تكوين الكليّات أو الحقائق الكلية، تلك العملية التي نقوم فيها بتجميع مجموعة مختلفة من الحقائق الجزئية التفصيليّة لنخرج بالقوانين وبالمبادئ العامّة. وبالمثل، عندما نتحدّث عن تفصيلة جزئيّة محدّدة، فإنّ البرهان والدليل الذي يحقّقها لا يمكن إلا أن يكون مجموعة من المعلومات المتعلّقة بتفاصيل وجزئيات وثيقة الصلة بهذه الجزئية. وبذلك، فإنّ العملية الاستنتاجية كلها تتمّ من خلال معالجة يتمّ بموجبها تحويل تفصيلات جزئية إلى تفصيلات جزئية، سواء أكانت الحقيقة المجهولة في النهاية قانوناً عامّاً أم جزئية تفصيلية. وقد دفع هذا الرأي المتطرّف الخاص بالمنهج «الاستقرائي» عن الاستنتاج مِلْ إلى رفض الحاجة «المنطقية» لأن تكون هناك آراء وأحكام عامة داخل العملية الاستنتاجية[٤٣]. يقول مِلْ: «حيث إن الحالات أو الوقائع الفردية هي كل ما يمكن أن نملكه من دليل، وحيث إن هذا الدليل إما أن يكون كافياً في حدّ ذاته، أو غير كافٍ ـ وإذا كان غير كافٍ لسبب ما، أو أنه لا يمكن أن يكون كافياً لسبب آخر ـ فإنني أعجز عن تفسير السبب وراء تعويقنا عن اتخاذ أقصر الطرق للوصول إلى الاستنتاج النهائي عن طريق هذه المقدّمات المنطقية الكافية لهذا الغرض»[٤٤].

إلا أن المقولات العامة الوسيطة في الاستنتاج المنطقي تكون فعّالة إلى حد أن وجودها على المستوى العملي أمر حتمي، ولا غنى عنها في العملية الاستدلالية. وتكمن مزايا المقولات العامة في أنها تعمل على تبسيط العملية الاستنتاجية، جنباً إلى جنب مع تعويض الغفلة التي يتّصف بها الإنسان بوصفها طبيعةً بشريةً، وإتاحة مراجعة عملية استنتاج تفصيلات جزئية من تفصيلات جزئية أخرى[٤٥]؛ حيث توصّل مِلْ إلى أنّ: «هذه الحقائق، والحوادث التفصيلية التي أوجدتها وشكّلتها، قد تكون ذابت في طيّ النسيان، ولكن في واقع الأمر ما

---

(٤٢) Mill, Ibid., Book II, pp. iii and 3.

(٤٣) Ryan, Ibid., p. 26.

(٤٤) Mill, Ibid., Book II, pp. iii and 3.

(٤٥) Ryan, Ibid., pp. 26-27.

زال هناك خبر عنها». ويطرح مِلْ أيضاً فكرة أن: «التعميم هو عملية استدلال»؛ حيث يتمّ في هذه العملية استخلاص الجزئية التفصيليّة التي نتصدّى لها، من مجموعة معينة من الجزئيات التفصيليّة؛ حيث تسير هذه العملية جنباً إلى جنب مع استنتاج قانونٍ عام. وهذا «القانون العام» هو «كل ما يلزم إثباته بموجب ما لدينا من دليل إذا كان هذا الدليل بمقدوره أن يبرهن على أي شيء»(٤٦).

وبسبب ذلك؛ فإن توسّط القوانين العامّة، غير الضروري، المستَنبَطَة من الحقائق الجزئية المعروفة بالخبرات التجريبية، لم يستطع أن يدفع مِلْ إلى أن يقبل بصحة أي شيء باستثناء التجربة.

إلا أن مِلْ يعترف ويسلم بأنّ هناك بعضاً من القوانين نعلمها بوصفها معلومات بَدَهية مُسلَّم بها. ومثل هذه المعارف والمعلومات المباشرة لا يتمّ التوصّل إليها عن طريق المذهب «التجريبي الاستقرائي»؛ حيث إن إدراكنا وعلمنا بمثل هذه القوانين أو المعارف الفوريّة إنّما يرتكز على استحالة إنكارها. ومن بين هذه القوانين ثلاثة من «قوانين التفكير الأساسية» التي تقوم عليها جميع القوانين الأخرى: **الأول**: «قانون مبدأ الهوية» الذي ينصّ على أنّ «الشيء هو نفسه كما هو»، و**الثاني**: «قانون التناقض» الذي يقضي بأن «الفرضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا كلتاهما صحيحة»، و**الثالث**: «قانون الوسط المرفوع» الذي يوضّح أن «الفرضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا كلتاهما خطأ». ونجد أن مِلْ يقرّ باستقلالية هذه القوانين عن التجربة ويسلم بها، ليس هذا فحسب، بل هو أيضاً يعترف بأن أيّ ادعاء أو جزم قاطع «يتعارض مع أيٍّ من هذه القوانين الثلاثة هو ادّعاء أو جزم غير قابل للتصديق من جانبنا»(٤٧). إلا أنّ هناك قوانين أخرى مباشرة غير مستنبطة من التجربة، نؤمن بها إيماناً راسخاً، وإن كانت لا تشكل قواعد أساسية لمذهب أو لمعتقد.

وهذه القوانين كلها هي التي تقضي «باستحالة» الحدث أو الواقعة التي تدلّ على أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له في الوقت نفسه اثنتان أو أكثر من الصفات أو من الخصائص المتضاربة مع بعضها البعض، ومن أمثلة هذه

---

(٤٦) Mill, Ibid., Book II, pp. iii and 3-5.

(٤٧) Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, pp. 372-373, 379 and 381.

القوانين «قانون التناقض»؛ فهذا القانون ينفي إمكانية أن تكون الورقة، على سبيل المثال، بيضاء وسوداء في الوقت نفسه. ومن بين «قوانين الاستحالة» أيضاً «قانون السببية»[48] الذي يقضي بأن لكل ظاهرة سبباً، وهو الأمر الذي يُخضِعها لاختبارات تجريبية، ويقضي أيضاً بأنه «من المستحيل» أن توجد ظاهرة بلا سبب، وهو الأمر الذي يحول دون الوصول إلى السبب عن طريق التجربة والخبرة[49]. فموضوع التجربة هو ما يمكننا التوصل إليه بالحسّ والإدراك، وهو الأمر الذي يقتضي في المقام الأول أن يكون ذلك الموضوع أمراً ممكناً، ومن ثَمّ، فإنّ جميع الأمور المستحيلة لا يمكن الوصول إليها من خلال التجربة.

الأهمّ من ذلك هو أن نتدبر ونأخذ بعين الاعتبار المقولة الأساسية المطلَقَة في مذهب التجريبية، والتي تقول إن «الاختبارات التجريبية هي المنهج الوحيد للوصول إلى الحقيقة»؛ فإذا تأملت هذا القانون الأساس باعتباره من البديهيات، فستجده يناقض نفسه بنفسه، ومن ثَمّ يقضي بنبذ المذهب التجريبي الذي يقضي برفض أي بدهيات. وإذا أقررت بصحة هذا القانون بموجب الخبرات التجريبية فحسب، فإنه سيؤدي بذلك إلى مغالطة منطقية بشأن صحة المذهب التجريبي وسلامته[50].

ومن ثَمّ، فإنه لكي ينبثق التجريبي من نقطة معينة، يلزم التسليم مسبقاً ببدهية معينة، تقوم على الأسس التي يمكن أن تُبنى عليها الاستنتاجات التي يتمّ الكشف عنها عن طريق المنهج التجريبي. والتسليم بإحدى البدهيات بالضرورة لا بد من أن يتبعه المزيد من التأمل والتدبر في البدهيات الأخرى الممكنة في المعارف الإنسانية.

إلا أن اتجاه مِلْ المعارض لغيره من المفكرين الدينيين المعاصرين له، أمثال كوليريدج، يشير إلى توقع أن ينكر منهجه «التجريبي الاستقرائي» إمكانية الوصول إلى الحقائق الغيبية، باعتباره المنهج الأوحد الذي يمكن الاعتماد عليه في الاستكشاف العلمي. وقد أخذ مِلْ في تفنيد المنهجية التي ينتهجها

(٤٨) انظر: محمد باقر الصدر، **فلسفتنا** (بيروت: دار الكتب الإسلامية، ١٩٥٨)، ص٦٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٦٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٦٨.

المفكرون الدينيون المعاصرون له باعتبارها منهجية غير علمية في ما يختصّ بعقائدهم الدينية الراسخة، وهو الأمر الذي كشف عن أنّ مِلْ في ما يبدو يسعى إلى ضمان علمانية فلسفته السياسية والأخلاقية.

وفي ما يتعلّق بالأصول والمنابع التي تُستَقى منها القيم الأخلاقية والسياسية في المذهب الشيعي في الإسلام، فإنّ القرآن الكريم يُعدّ مصدرها الرئيس، ويتألّف القرآن الكريم من ٦٦٦٦ آية، تتناول بالشرح عدة قضايا مثل: العقائد، وتاريخ الأقوام السابقة، والرُّسُل الذين بُعِثوا إلى هؤلاء الأقوام والقيم الأخلاقية. أما **المصدر الثاني**، فهو الأحاديث النبوية الشريفة التي يفسّر فيها الرسول ﷺ القرآن الكريم على نحو مفصَّل موضحاً لنا تعاليمه. وعلى المستوى نفسه من الصحة والشرعية، نجد الأخبار التي رواها الأئمة الإثنا عشر المعصومون الذين خَلَفُوا الرسول ﷺ على التوالي، في إتمام رسالته. والشرعية المطلقة لكل من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والتعاليم الإسلامية تنشأ، أساساً، عن برهانٍ عقلي وتأملات منطقية توجه الإنسان وترشده إلى القبول بحقيقة الوحي[٥١]. علاوةً على ذلك، فإن المسلمين الشيعة يأخذون بالبرهان العقلي بوصفه مصدراً آخر للمعتقدات الإسلامية والقيم الأخلاقية[٥٢]. إذاً، فالوحي و«البرهان العقلي» هما مصدرا القيم الأخلاقية والسياسية اللذين جاء بهما الإسلام الشيعي. ومن ثَمّ، فإنّ قصر الصحة والشرعية على «المذهب التجريبي الاستقرائي» يتعارض مع

(٥١) البرهان العقلي الذي يُستند إليه لإثبات صحة القرآن الكريم، وبأنه تنزيل مصدّق بوحي من الله على رسوله الكريم ﷺ، يتألف من المقدمات والفرضيات الأساسية الآتية:

١ ـ أن الشخص الذي أتى بهذا الكتاب شخص أمي لا يعرف القراءة والكتابة.

٢ ـ أن هذا الشخص ينتمي إلى وطنٍ غير متحضّر لا يعرف من مظاهر الثقافة والتحضّر سوى الشعر.

٣ ـ أن القرآن الكريم قد أتى بمجموعة من القيم الإنسانية التي كانت تسبق بكثير العصر الذي أتت فيه، وخاصة في منطقة شبه الجزيرة العربية.

٤ ـ أن القرآن الكريم قد أتى ببعضٍ من الأخبار التي تحكي عن تاريخ الأمم والأقوام السابقة التي لم يكن قوم الرسول الكريم، محمد ﷺ، يعلمون شيئاً عنها.

٥ ـ أن مستوى القرآن الكريم اللغوي وأسلوبه اتسما بالتفرد والإبداع، على نحوٍ جعل المخضرمين والجهابذة من شعراء عصر الرسول ﷺ يؤمنون به.

ويمكننا أن نخلص، مما سبق، إلى أنّ القرآن الكريم لم يكن من إبداع محمد ﷺ، وإنما هو، حتماً، وحي وتنزيل من ذات إلهية. وفي ذلك انظر ما كتبه: محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت**، ط ٨ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٢)، ج ١، ص٦١ ـ ٧٤.

(٥٢) Murtaza Mutahhari, *Kulliyyati Ouloumi Islami*, 24th ed. (Qum: Intisharati Sadra, 2001), vol. 3: *Usouli Fiqh and Fiqh*, pp. 16-23 and 34-36.

تعاليم الإسلام الشيعي، وكتابه المقدس، القرآن الكريم[٥٣]، وهذه قضية شائكة في «فرضية التعارض النظري»[٥٤].

ثانياً: منطق الأخلاق

اتخذ مِلْ اتجاهاً عقلانياً في علم الأخلاق، وهو شبيه باتجاهه وآرائه بشأن العلوم النظرية، أي أنه لا بد من أن يُنظر إلى هذا الاتجاه باعتباره هجوماً على مذهب الحدسية؛ إذ يرى مِلْ أن بؤرة الاهتمام في المذهب الأخلاقي الحدسي تتمثّل في اثنين من الادعاءات التي تتعلّق بالأحكام الأخلاقية: **الأول** هو أن الحدسية تقوم على فكرة أن «مبادئ السلوكيات الأخلاقية هي من البدهيات، أي تُدرَك بداهةً من دون الحاجة إلى إصدار أمر لاستحقاقها والتسليم بها، باستثناء أن يكون مدلول المصطلح مفهوماً»، كما أن الحدسيين يجزمون بأن الأحكام الأخلاقية البدهية لا تقتصر على حكم واحدٍ فحسب، بل هناك الكثير منها؛ إذ لا يمكن أن تُختزل الأحكام الأخلاقية المختلفة في قيمة أخلاقية واحدة فقط، كما أنه لا يوجد المعيار البدهي «الحَكَم» الذي يمكننا بموجبه أن نحسم أوجه التنازع والتضارب بين هذه الأحكام الأخلاقية المختلفة[٥٥]. أما مِلْ فإنّه يختلف مع مذهب «الحدسية» في أنه يرى مبادئ السلوكيات الأخلاقية من منظور نفعي، انطلاقاً من وجود قيمة أخلاقية واحدة المنفعة، وهي قادرة

---

(٥٣) Muhammad Hussein Tabatabai, *Shi'ah dar Islam*, 2nd ed. (Qum: Markazi Matbouaati-yi Dar al-Tablighi Islami, 1969), pp. 42-44.

(٥٤) يقول الصدر إنه حتّى إذا خضعنا إلى المنهج العلمي الذي انتهجه مِلْ (Mill) تظل هناك إمكانية لتأييد العقائد الإسلامية الأساسية مثل: الإيمان بوجود الله والإيمان بالرسالة النبوية التي بعث بها محمد ﷺ، وصحة القرآن الكريم. فعلى سبيل المثال كما قال أحد فلاسفة الإسلام الشيعي علينا في المقام الأول أن نقوم ـ مستندين إلى ما لدينا من خبرات ـ بتجميع الحقائق المتعلّقة بتلك الظروف والأوضاع الضرورية التي تمت تهيئتها لحياة الإنسان على الأرض في هذه الحياة الدنيا، ثم نفكر في الفرضية القائلة إن «هناك خالق مبدع حكيم سخّر كل هذه الظروف بتروٍّ وحكمة لأجل حياة الإنسان على الأرض» لنرى أن هذه الفرضية هي التي يمكنها تفسير جميع هذه الحقائق، وأنّ نبذ هذه الفرضية يعني حتماً أن تكون شتى الحقائق المتباينة متزامنة بطريق الصدفة، وهذا الاحتمال تكاد تكون نسبة تحقّقه صفر. ثم يتوصّل **الصدر** إلى أن الفرضية المثبتة لا بد من أن تكون حقيقة صادقة. انظر: الصدر، **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت**، ص١٩ ـ ٣٩ و٦١ ـ ٧٤، و

Nasir Makarim Shirazi, *Payami Qur'an*, 2 vols., 5th ed. (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah,1997), vol. 2, pp. 54-59.

(٥٥) John Stuart Mill, "Ultilitarianism," in: John Stuart Mill, *Utilitarianism; On liberty; Considerations on Representative Government; Remarks on Bentham's Philosophy*, edited by Geraint Williams, 3rd ed. (London: Every Man's Library,1993), pp. 2-3.

على تفسير جميع الأحكام التقييمية، التي تقيّم السلوكيات الأخلاقية عند مستوياتها الدنيا وتعليلها. فالقيمة الأخلاقية العليا، التي تتمثّل عند مِلْ في مذهبه الأخلاقي في مبدأ المنفعة، والتي لا تصلح لأن تخضع للإثبات العلمي، هي تلك التي تعطي الشرعية لغيرها من مبادئ السلوكيات وقواعدها، وليس هذا دورها فحسب، بل هي بالتوازي مع هذا الدور تقوم أيضاً بدور القاضي أو الحَكَم النهائي الذي يحسم أي تعارض أو تضارب يظهر بين المعايير الأخلاقية الدنيا.

ويستبعد مِلْ إمكانية تأييد الحكم الأخلاقي النهائي المطلق عن طريق الإثبات[٥٦]؛ موضّحاً الفارق الجوهري بين الأقوال الواقعية الشائعة في العلوم النظرية والأحكام التقييمية المستخدمَة في علم الأخلاق. ويقول مِلْ: «إن القضايا الخلافية المتعلّقة بالغايات العليا غير قابلة لأن تخضع للإثبات الفوري المباشر؛ فأيما كان ذلك الذي يثبت ويتبيّن أنه منفعة من المنافع، فإنه لا بد من أن يكون هو كذلك بالفعل من خلال تبيين أنه وسيلة لشيء مسلَّم به بوصفه منفعة من دون الحاجة إلى دليل». وفي هذا القول يشير مِلْ إلى مبدأ المنفعة باعتباره القيمة الأخلاقية العليا[٥٧].

والفصل الآتي يوضّح أن مِلْ يلجأ إلى الأسلوب المتَّبع نفسه في منهج «التجريبي الاستقرائي» ـ باعتباره المنهج المطلق ـ في تبرير المبدأ الذي يقرّه، وهو مبدأ المنفعة. ويتمّم مِلْ منهجيته بإظهار التمييز بين الإثبات العلمي والتفكير العقلاني[٥٨]، ففي حين يسعى الإثبات العلمي إلى تحليل العلاقة بين السبب والنتيجة من خلال اتباع المذهب التجريبي الاستقرائي، يسعى التفكير العقلاني إلى تحليل المبدأ الأخلاقي باتباع المذهب «التجريبي الاستقرائي» من دون أن تكون هناك أي علاقة بين السبب والنتيجة. وبذلك يتّضح ـ كما سنرى في الفصل الآتي ـ أن تأييد مِلْ لمبدأ المنفعة إنما هو قائم على المذهب

---

(٥٦) Ryan, *John Stuart Mill*, p. 188.

(٥٧) Mill, Ibid., pp. 4-5.

(٥٨) تحدّث مِلْ عن «المعيار الأخلاقي الأساس» قائلاً: «يُدرك السبب أو الدافع (المسند إليه في المنطق) من خلال ما يصل إليه العقل القادر على التفكير المنطقي من إدراكٍ وتمييز؛ إذ لا تعتمد الملكات والقدرات العقلية في ذلك على الحدس فحسب؛ فقد يستحضر العقل الأفكار القادرة على إعطاء الضوء الأخضر للعقل لقبول المبدأ أو المعتقد أو لرفضهما، وهذا هو المرادف لعملية التدليل والإثبات». انظر: المصدر نفسه، ص٥.

التجريبي الاستقرائي الذي ينتهجه، وذلك من خلال جمع كل ما تكشف عنه مشاعر الأفراد من أدلة وبراهين تثبت مبدأه. علاوةً على ذلك، يبرهن مِلْ أن ما توصل إليه من نتائج الاختبارات التجريبية يُظهر أن كل فرد يرغب فقط بـ «السعادة». إلى جانب ذلك، وفي ما يتعلق بأنماط السعادة، فيسعى مِلْ مرة أخرى إلى جمع الأدلة والبراهين من أكثر أعضاء المجتمع خبرةً. ومن ثَمّ جاءت حجة مِلْ المؤيدة لمبدأ السعادة القصوى مستندة إلى منهج التجربة والملاحظة؛ حيث تمّت ملاحظة عدة تجارب بشكل دقيق. إلا أنّ حجته هنا تختلف عن العلاقة التي تمّ تحليلها في العلوم النظرية، وهي العلاقة بين السبب والنتيجة، كما تختلف أيضاً عن جميع القيم الأخلاقية، بخلاف القيمة الأخلاقية العليا؛ إلا أنه في كلتا الحالتين يوجد هناك نوع ما من الاستدلال القائم على التجربة، أي أنه لا يوجد أي حدس أو مبدأ بدهي. بعبارة أخرى، يحافظ مِلْ على التزامه بالمذهب الاستدلالي القائم على معرفة العلّة من المعلول للوصول إلى المعرفة، والتزامه به في البحث في علم الأخلاق، على نحو يميل إلى علم الوجود.

ويرى مِلْ أن الفرق بين الأقوال الواقعية وبين الأحكام الأخلاقية يكمن في الفارق بين العلوم الطبيعية وبين الفنون؛ فالعلوم الطبيعية هي مجموعة من الحقائق التي من المفترَض أنها تتوافق مع العالم الظاهري، سعياً إلى وصف الوقائع والحقائق كما هي. أما الفنون فهي تتألّف من مجموعة من المبادئ والقواعد التي تحكم السلوكيات والأفعال، بهدف توجيه السلوك البشري نحو ما يجب أن يكون عليه. ويشرح مِلْ الطبيعة المختلفة للأحكام الأخلاقية مشيراً إلى أنّ الفرضيات المنطقية التي يُعبَّر في جملتها عن الخبر بالكلمات «ينبغي/يجب» تختلف بشكل عام عن تلك التي يعبَّر عنها بالكلمات «تكون» أو «سوف تكون». ويذهب مِلْ في تفسيراته إلى أبعد من ذلك؛ حيث يشير إلى أنه: «حتى هذه الفرضيات تؤكد شيئاً بأنه حقيقة واقعية، والحقيقة المؤكدة في هذه الفرضيات هي أن السلوك الصحيح الذي يُنصح باتباعه يثير في عقل المتكلم شعورَ الاستحسان»[٥٩]. أما «الأحكام الأخلاقية» عند مِلْ، فهي «انطباعات أخلاقية»

(٥٩) Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 2: *Books IV-VI and Appendices*, pp. xii and 6.

حقيقية لا تقبل الجدل[٦٠]. ويبرهن مِلْ على أنه: في ما يتعلق بالأحكام الأخلاقية الصادرة عن الأفراد، فإنّ «المبدأ المُتبَّع الذي يوجّه آراءهم وأحكامهم بشأن ضبط السلوك البشري وتنظيمه هو الاعتقاد السائد الذي يسيطر على عقل كل شخص». وهذا على الرغم من أنه «لا أحد في واقع الأمر يعترف لنفسه بأن حكمه قائم فقط على ميله وهواه الشخصي»، إضافة إلى أنه «إذا تحدّدت الأسباب التي يستند إليها حكم الفرد، وتبين أنها ليست سوى اتباع لميول واستحسانات مماثلة يستشعرها ويعتقد فيها أناس آخرون، فإنّ هذا دليل على أن هذا هو مجرد اختيار أفراد عديدين ممن لديهم هذه الميول، وليس اختيار فرد واحد»[٦١]. ولهذا، فإنّ جميع الأحكام الأخلاقية في حقيقة الأمر لا تأتي بإملاءٍ محض من القيم الأخلاقية، بل هي ليست سوى تعبير عن ميولنا الشخصية. وبهذا يتّضح أن مِلْ يؤيد النظرية الوضعية التي يقوم عليها المذهب الطبيعي[٦٢]، تلك النظرية التي تعتقد في أن «الخير والحقّ هما صفتان فطريتان، وهما الصفتان الأصليتان اللتان ينتهي إليهما كل ما يمكن أن يكون له مكان في العالم الطبيعي»[٦٣].

ومن ثَمّ، فإنّ الأحكام المتعلِّقة بالقيم الأخلاقية العليا لا تخضع إلى أي إثبات علمي، والسبب وراء ذلك يكمن في أنّ هذه الأحكام في جوهرها ليست مجموعة من الأقوال التي تحتمل الصدق أو الكذب، وإن كانت في صورة حقائق مزعومة من قِبَل قائليها. فعلى سبيل المثال، القول إن «السعادة هي المنفعة الأسمى» هو في جوهره تعبير عن حكم متعلِّق بالسعادة، مثل «السعادة يجب أن يُسعى إليها باعتبارها الغاية الأساسية القصوى»، ومن ثَمّ فإنّ هذه المقولة لا تندرج ضمن ما يمكن اعتباره صدقاً أو كذباً؛ فمعيار تقييم هذه النوعية من الأحكام لا يكون «الصدق» و«الكذب»، بل يمكن أن يكون: الرغبة في الشيء، أو القبول له أو استحسانه، أو على العكس عدم الرغبة فيه أو الرفض له أو استهجانه[٦٤]. وهنا تظهر فائدة أن تكون هناك مستويات عليا من

---

(٦٠) John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical*, 2 vols. (London: J. W. Parker, 1859), vol. 1, p. 148.

(٦١) John Stuart Mill, "On Liberty," in: Mill, *Utilitarianism; On liberty; Considerations on Representative Government; Remarks on Bentham's Philosophy*, pp. 74 and 77.

(٦٢) Woleński, "The History of Epistemology," p. 39.

(٦٣) Wikipedia, "Ethical Naturalism," <http://en.wikipedia.org/wiki/Ethical_naturalism>.

(٦٤) Ryan, *John Stuart Mill*, p. 190.

الاستنارة العقلية عند التمييز بين جوهر الآراء والأحكام الواقعية وجوهر الآراء والأحكام الهادفة إلى التقييم؛ فأي مقولة أو معلومة واقعية «صادقة» هي تلك التي تؤكد «التلازم» بين اثنين من المفاهيم في العالم الظاهري أو تنكره. فعلى سبيل المثال، القول إن «النار محرقة» يشير إلى التلازم بين مفهومَيْ «النار» و«الاحتراق» في العالم الظاهري، وليس إلى الافتراض بأن كلا هذين المفهومين متطابقان في ذهني؛ لأنّ صورة النار التي تنطبع في ذهني أو التي في ذاكرتي تفتقر إلى صفة الحرق، وإلّا فإني إذا استحضرتها في عقلي، فإن عقلي لا بد من أن يحترق. وفي هذا الشأن يقول مِلْ: «عندما أقول إن النار تُحدِث الحرارة، فإنني أعني أن النار بوصفها ظاهرة طبيعية تسبب الحرارة بوصفها ظاهرة طبيعية أيضاً»، كما يكون العكس في تأكيد أي شيء من الأفكار الموجودة في العقل[٦٥].

أما عن ماهية «الأحكام التقييمية»، فهي تختلف جوهريّاً عن «الأقوال الواقعية» في أن «الحكم التقييمي»، أيّاً كانت صيغة التعبير عنه، فهو لا يشير إلى تلازم بين اثنين من المفاهيم المختلفة في العالم الظاهري. ولنتأمل الحكم القائل: «الوفاء بالوعد واجب»؛ فبينما نجد أن «الوفاء»، وكذلك «الفرد» المَعنيُّ بهذا القول، و«الوعد» هي جميعاً مفاهيم أو ظواهر خارجية، نجد أن المفهوم «واجب» لا يشير إلى أي شيء في العالم الظاهري يمكن إدراكه أو تصوره أو تعلمه بالخبرة أو مشاهدته؛ فهناك خلاف واضح حول «المصدر» الذي نستقي منه أحكامنا التقييمية. إذ نجد أن رغباتنا الشخصية، وعِلم الله، واحتياجات الإنسان بحسب ما تفرضه الطبيعة البشرية، أو الغاية، هي جميعاً آراء وأفكار معروفة في هذا الشأن. وبالمثل، فإن العوامل التي تدفعنا إلى إطلاق أحكامنا التقييمية تتفاوت: بدءاً من تلقين المشترك في الحديث درساً عن قيمة إنسانية ما، مروراً بتذكير شخص ما من هؤلاء الذين يدركون القيمة الإنسانية مسبقاً، حتى حثّه على اتخاذ تصرف ما، وانتهاءً باختبار قدرته على الطاعة. وعلى أي حال، فإنه من الواضح أن الحكم في حدّ ذاته لا يؤكد وجود أي شيء واقعي ملموس كائن في العالم الظاهري؛ فالمعنى المجرد لكلمة «واجب» هنا هو أن الشخص الموجَّه إليه هذا القول «يُطلب منه أن يفي بوعده». ونظراً إلى عدم

(٦٥) Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 1: *Books I-III*, Book I, pp. v and 1.

وجود أي حديث ينبئ عن التلازم بين اثنين من المفاهيم الواضحة، فإن تقييم الأحكام التقييمية بأنها صادقة أو كاذبة، حقيقة أو زيف هو أمر مستحيل. وخلاصة القول إن «الأحكام الواقعية» لا بد من تقييمها على أساس كونها إما «صادقة أو كاذبة»، ومعيار هذا التقييم لا بد من أن يكون «توافق» أو «تنافر» أقوالنا وأحكامنا مع الوضع الظاهري للأمور.

وبما أنّ تقييم القيمة الأخلاقية بأنها حقيقة أو زيف في حالة «الأحكام التقييمية» هو أمر لا يمكن إعماله، فإن السؤال الذي يطرح نفسه إذاً، هو: كيف يتم تقييمها؟. وفي إجابة مِلْ عن هذا التساؤل، نجده يميز بين «القيمة الأخلاقية العليا» و«جميع القيم الأخلاقية الأخرى»؛ حيث يرى أن «القيمة الأخلاقية العليا» هي تلك التي تختلف جوهرياً عن «الأقوال الواقعية»؛ حيث يمكن أن تتحول جميع «الأحكام الأخلاقية» الأخرى إلى «أقوال سببية» تصف لنا «العلاقة السببية» بين الوسيلة والغاية، حتى إن أُطْلِقَت هذه الأحكام زعماً متّخذة قالب الأحكام التقييمية(٦٦). ومن ثَمّ، فإنّه تمشّياً مع مذهب مِلْ في علم الأخلاق، فإنّه إذا نصح شخص ما شخصاً آخر بألا يقول كذباً، أي بأن «يقول الحقيقة»، فإنّه يخرج بتصورٍ مَفاده أن المصلحة العامة بوصفها قيمة عليا تعتمد على الالتزام العام من قِبَل أفراد المجتمع بقول الحقيقة. وعلى هذا النحو يمكن تصوّر التفاعل بين العلم والفن؛ إذ يقول مِلْ في تناوله لهذه النقطة: ««الفن» يرتئي لنفسه غاية لبلوغها، فيحدّد هذه الغاية، ويسلّمها إلى العلم الذي يتلقّاها، ويبحث فيها باعتبارها ظاهرة أو نتيجة تستحقّ الدراسة. وبعد التحري في أسبابها وظروفها وملابستها، يعيدها إلى الفنّ في قالب «قضية افتراضية تمّ البرهنة عليها، وإثباتها» ذات توليفة من الظروف والملابسات التي يمكن أن تتولّد عنها تلك الغاية. فيقوم الفن بدوره هنا ليصل إلى استنتاج مَفاده أنّ أداء هذه الأفعال هو الأداء العملي المُسْتَحَبُّ، وعندما يرى أنّ هذه النظرية «المُبَرْهَن عليها» قابلة للتطبيق من الناحية العملية، يعمل على تحويلها إلى مبدأ أو قاعدة سلوكية»(٦٧).

ويرى مِلْ أن تبرير «الأحكام التقييمية» يرجع إلى علاقة السببية التي تقيس هذه الأحكام على القيم العليا، وذلك بالتوازي مع الاتساق والترابط مع

---

(٦٦) Ryan, Ibid., p. 191.

(٦٧) Mill, Ibid., part VI, pp. xi and 2.

القواعد السلوكية الأخرى[٦٨]. وفي ما يختصّ بـ «القيمة الأخلاقية العليا»، يؤكد مِلْ أن الاتساق والفعالية هما معيارا تقييم الأحكام الأخلاقية. وبالإضافة إلى هذين المعيارين، فإن منهج أو منظومة المبادئ الأخلاقية والقواعد السلوكية كاملةً تتوافر لها إمكانية أن يتمّ تفسيرها وتعليلها بموجب قاعدة أخلاقية واحدة فقط، هي تلك القاعدة التي لا تخضع إلى أي إثبات، ونعني بها مبدأ المنفعة[٦٩]. وبعبارة أخرى، فإن «المنظومة الكاملة للمبادئ الأخلاقية والقواعد السلوكية»[٧٠]، من وجهة نظر مِلْ، يجب أن تضم مختلف الأحكام الأخلاقية التقييمية التي تتسق وتترابط مع بعضها البعض لتصبّ في النهاية في تحقيق قيمة أخلاقية واحدة هي «القيمة الأخلاقية العليا». و«الحكم التقييمي الأعلى» الذي يقع على رأس «الأحكام التقييمية» لا يحتاج إلى إثبات أو إلى بينة[٧١]؛ حيث إنه مدعوم ومؤيَّد بـ «بعض الحيثيات»[٧٢]. ومن خلال ما يعرضه الفصل الآتي من بحث وتحليل، سنجد أن مِلْ يتمسك بالتجربة والاستقراء أيضاً عند تأييده لمبدأ المنفعة، بيد أنه لا يفعل ذلك في صورة (السبب ـ النتيجة).

وفي ما يتعلّق بفرضية التعارض من الوجهة النظرية (نظرية التعارض)، نجد أن الإسلام الشيعي يتفق مع مِلْ في أن «الأحكام التقييمية» تختلف عن «الأقوال الواقعية»، في أن الأولى لا تصف ولا تنبئ بوجود أي علاقة سببية بين اثنتين من الوقائع أو الحقائق، ومن ثَمّ لا يمكن تقييمها بأنها صادقة أو كاذبة[٧٣]. علاوةً على ذلك، فإنّ مفهوم الإسلام للفطرة البشرية التي فطر الله عليها عباده يضع غاية محددة لحياة الإنسان. ووفقاً لهذا المنظور، نجد أن الطبيعة البشرية

---

(٦٨) Ryan, Ibid., p. 193.

(٦٩) Mill, "Ultilitarianism," p. 36.

(٧٠) إن «مبدأ النفعية» لا يعد فقط المعيار لتقييم السلوك الأخلاقي باعتباره صائباً، بل هو أيضاً المعيار لتقييم مدى رجاحة العقل أو لتقييم السياسة المتبعة بوصفها وسيلة أو ذريعة للوصول إلى الهدف المنشود، كما إن «مبدأ النفعية» يعدّ المعيار لتقييم قيم أخلاقية أخرى مثل «الجمال» أو «النبل»، هاتان القيمتان اللتان تشكلان معاً «فن الحياة» كله، وهو المصطلح الذي أطلقه مِلْ (*Mill*) على المزيج الذي تشكّله هاتان القيمتان. انظر:

Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, vol. 2: *Books IV-VI and Appendices*, Book VI, pp. xii and 6.

(٧١) Ryan, Ibid., p. 195.

(٧٢) Mill, "Ultilitarianism," p. 5.

(٧٣) Muhammad Hussein Tabatabai, *Usouli Falsafa wa Rawishi Rialism*, edited by Murtaza Mutahhari, 5 vols. (Qum: Dafteri Intisharati Islami, [n. d.]), vol. 3, pp. 270-279 and 314-332.

قد شُكِّلَت على أساس أن تضع قيماً وفضائل محددة تهدف إلى تعزيز وبلورة الميول والنَّزَعات الطبيعية التي فُطِر عليها الإنسان، والقدرات والطاقات الكامنة داخله، والارتقاء بها جميعاً(٧٤). وفي هذه النقطة يتّفق الإسلام الشيعي مع ماكينتاير (MacIntyre) الذي يرى أنه عندما نفكّر في الطبيعة البشرية باعتبار أن هناك غاية من تكوينها، يمكننا أن نفهم الارتباط بين «يكون» و«يجب أن يكون»؛ حيث إن غاية الإنسان يجب أن يُنْظَرَ إليها باعتبارها النتيجة الواقعة، أما الأحكام «الواجبة» بما فيها «القيمة الأخلاقية الأساسية العليا»، فيجب أن يُنظر إليها باعتبارها الأسباب المؤدّية إلى هذه الغاية. ومن ثَمّ، فإنّ كل ما يؤدّي بنا إلى هذه الغاية لا بد من أن يكون الحكم عليه هو أنه خير وصالح، وكل ما يحول دون وصول الإنسان إلى هذه الغاية لا بد من أن يُحكم عليه بأنه شر(٧٥). وبهذا المعنى، فإنّ القيمة الأخلاقية العليا بذاتها لا بد من أن يُنظَر إليها باعتبارها الحكم الواقعي الذي يظهر السبب المؤدِّي إلى تحقيق السعادة البشرية.

خاتمة

تناولنا في هذا الفصل نظرية التعارض في ما يختص بالمذهب الليبرالي عند مِلْ من جهة والإسلام الشيعي من الجهة الأخرى، وذلك من خلال دراسة منهج البحث الذي انتهجه ميل. وفي النقاط الآتية يمكننا إيجاز أبعاد منهجية ميل التي أو غلت في العلمانية، تلك المنهجية التي تقرّ ذلك التعارض:

(١/أ) يؤكد مِلْ أنّ المذهب «التجريبي الاستقرائي» هو المنهج الأوحد للتفسير العلمي، وللبحث عن الحقيقة والكشف عنها على أساس علمي. فمعرفة الله، وكذلك الرسالة النبوية التي بُعِث بها محمد ﷺ والعقائد الأساسية للدين الإسلامي، التي تستند جميعها، بقوة، إلى كل من البرهان العقلي والوحي، كلها أمور غير ممكنة.

---

(٧٤) Ruhollah Khomeini (Imam), *Chihil Hadith,* 13th ed. (Tehran: Institute of Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1997), pp. 180-184.

(٧٥) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory,* 2nd ed. (London: Duckworth, 2002), p. 56.

(١/ب) على الرغم من أن المذهب «التجريبي الاستقرائي» موثوق به ويُعْتَمَدُ عليه في تقديم الإثبات العلمي في مختلف العلوم، إلا أن الإسلام الشيعي لا يرى في هذا المنهج المنهجَ الأوحد الذي يمكن الوثوقُ به؛ فالوحي الإلهي وإعمال العقل قادران على إقامة الدليل، والإتيان بالإثبات العلمي إلى جانب استخدام التجربة. حتى الفلاسفة المسلمون الشيعة الذين يحاولون إثبات التعاليم الأساسية في الإسلام فقط عن طريق اتّباع المذهب التجريبي الاستقرائي - لا يتفقون مع مِلْ في أن التجربة هي المنهج الأوحد لإقامة الدليل العلمي.

(٢/أ) يؤكد مِلْ مدلِّلاً أن المعيار الأخلاقي الأساس الأعلى هو معيار غير موضوعي، ولا يشير إلى وجود أي علاقة سببية بين اثنتين من الوقائع أو الحقائق في العالم الظاهري، وبهذا لا يمكن تقييم هذا المعيار من حيث الصدق أو الكذب، ذلك التقييم الذي يمكن تأييده من منظور علمي.

(٢/ب) أما الفلسفة الإسلامية الشيعية، فتقول بحقيقة أن الأحكام التقييمية في جوهرها تختلف عن الأقوال الواقعية. ومع ذلك، فإنه طالما أن الفطرة الإنسانية طُبِعَت على أن تحيا في إطارٍ ديني وروحاني لتضمنَ أنها تسير في طريق التقدم والارتقاء بالجنس البشري، فإن جميع الأحكام التقييمية لا بد من أن يُنظر إليها، ويُسَلَّم بها باعتبارها أسباباً مؤدّية إلى تحقيق هذه الغاية. وبهذا المعنى، فإن المعيار الأخلاقي الأساس الأعلى ينبغي أن يتمّ تصوّره على أنّه قول واقعي يُظهر الأسباب المؤدّية إلى تحقيق التقدّم والارتقاء بالجنس البشري.



الفصل الثاني

نظرية الأخلاق النفعية عند مِلْ

يبحث هذا الفصل في التعارض النظري بين ليبرالية مِلْ والإسلام الشيعي، وذلك من خلال دراسة «نظرية الأخلاق النفعية» عند مِلْ. ويبدأ الفصل بتحليل مذهب «الحدسيّة الأخلاقية» الذي يعدّ المنافس الأكبر لمذهب النفعية. ومن أهمّ المنافسين للفيلسوف جون ستيوارت مِلْ وأبرزهم في هذا المجال، اثنان من الفلاسفة هما هيويل (Whewell) وكانط (Kant)، ثم يأتي بعد ذلك تحليل مذهب النفعيّة عند جون ستيوارت مِلْ، والذي هو تطوير لمذهب النفعية عند كل من والد مِلْ وبنثام (Bentham).

وكما سيتبين لنا من دراسة ما يتضمّنه هذا الفصل، فإنّ أحدث التفسيرات التي تناولت تفسير مِلْ للمبادئ الأخلاقية والقواعد السلوكية يدّعي أن مِلْ يطرح صيغة جديدة لمذهب النفعية يطلق عليها مذهب «نفعية القواعد» (Rule-utilitarianism). وهذه التفسيرات لم تضف إلى نظريته الأخلاقية شيئاً من القوة فحسب، بل أيضاً سمحت لـ «مبدئه المنفعي» أن ينسجم مع «مبدئه فيتو العدالة، الذي ينبثق من مبدأ المنفعة ذاته. وبوجه عام، يتوصّل منهج علم الأخلاق عند مِلْ إلى أنّ هذه الحياة الدنيوية السعيدة المليئة بشتى أنواع المنفعة بمستوياتها المختلفة هي المعيار الأوحد لاعتبار الأحكام الأخلاقية. وعلى رأس هذه الأشكال المختلفة من المنفعة، نجد «الأمن»، الذي يحتاج إلى تأسيس قوانين العدالة مع سلطة الفيتو لتعيين حدود جميع القيم الأخلاقية الأخرى.

وبعدما تمكّن من ترسيخ منهجه العلماني، يشرح مِلْ نظامه الموغل في العلمانية للبحث في علم الأخلاق، موضحاً جميع خطواته التفصيليّة بحسب تصوّراته ومفاهيمه واستدلالاته المنطقيّة؛ فهو لا يعترف باللجوء إلى الدّين. ليس هذا فحسب، بل إنّه وضع مفهوماً بديلاً من الدين أُطلِقَ عليه دين

الإنسانية. وتظهر العلمانية في نظريّته الأخلاقية أولاً في الفلسفة الإنسانية (Humanism) التي ينتهجها، رافضاً المناهج الأخلاقية المؤمنة بوجود الله، والمناهِضَة لمذهبه؛ حيث يركّز مِلْ اهتمامه على الإنسان. وثاني مظهر من مظاهر العلمانية في النظرية الأخلاقية عند مِلْ هو الإحجام التامّ عن الرجوع إلى المبادئ الدينية. وليس هذا فحسب، بل هو عندما يستعين في حججه بنماذج من رغبات الإنسان، نجده يتجاهل مشاعر المواطنين المتدينين ورغباتهم، ولا يلتفت إلا إلى غير المتدينين من أفراد المجتمع، وإلى إصرارهم على تحقيق كل ما هو مرغوب فيه. ومن ثَمّ، فإنه يقصُر مفهوم المنفعة على تحقيق السعادة «الدنيوية»، في حين ينظر المتدينون إلى السعادة من منظور أوسع وأعلى، هو السعادة «الأُخْرَوِيَّة». ولم يتورّع مِلْ عن التصريح بما يراه من أن مذهبه النفعي الأخلاقي يمكن أن يؤدّي دور الدين، ويفوق جميع الديانات الغيبية ببعض المزايا. وبذلك يتّضح أن جميع هذه الخصائص التي تتسّم بها النظرية الأخلاقية عند مِلْ تؤكد وتُقِرُّ التعارض النظري بين المذهب الأخلاقي العلماني الذي ينتهجه مِلْ والمبادئ الأخلاقية والسلوكية في الإسلام الشيعي.

أولاً: مذهب الحدسية الأخلاقية

يعقد مِلْ مقارنة بين مذهب الحدسية الأخلاقية، والمذهب الذي يؤيّده وهو مذهب الأخلاق النفعية. وقد كان هيويل في أوائل القرن التاسع عشر[1] أبرز الأكاديميين المعارضين لمذهب النفعية، بل كان يعدّ في ذلك الوقت أشدّهم تأثيراً في هذا الشأن. وعندما انتقد مِلْ مذهب الحدسية، كانت هناك بعض الآراء العالقة في ذهنه مثل آراء هيويل في كتابه **مبادئ علم الأخلاق** *(Elements of Morality)*[2]. ولكي نعرف تحديداً وبدقة أوجه الاختلاف التي ساقها مِلْ، لا بد من أن نستعرض بإيجاز مذهب الحدسية عند كل من هيويل وروس (Ross).

يقارن هيويل بين قوانين السلوك البشري وقوانين الطبيعة؛ إذ إنّ كلتيهما

---

(١) Richard P. Anschutz, *The Philosophy of J. S. Mill*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. 12.

(٢) Geraint Williams, "Notes," in: John Stuart Mill, *Utilitarianism; On liberty; Considerations on Representative Government; Remarks on Bentham's Philosophy*, edited by Geraint Williams, 3rd ed. (London: Every Man's Library, 1993), p. 448, note 3.

تمثل مبادئ عامة في الموضوعات التي تتعلّق بها. ويصف خصائص قوانين الطبيعة؛ موضحاً أنها تشتمل على قواعد «إلزامية» أو «أوامر» تهدف إلى «توجيه الإرادة البشرية»، وفي المقابل تتّسم قوانين السلوك البشري بطبيعة وصفية؛ إذ يرى هيويل أنه نظراً إلى أن السلوكيات البشرية تتّصف بالغائية، أي أنها مؤدِّية إلى غرض مُحدَّد، فإنّ هذه الخاصية تقتضي أنّ كلّ تصرّف أو سلوك يُتَّخَذ يكون هادفاً إلى الإتيان بنتيجة مقصودة. ويحاول هيويل أن يبرهِنَ أن كل سلوك أدنى من بين سلسلة من السلوكيات يكون هادفاً إلى الإتيان بالتصرف الأفضل والأرقى بوصفه غاية عليا، أو بوصفه سلوكاً خيِّراً. والقوّة الإلزامية التي تحملها هذه القواعد التي تسمح بحدوث تصرّف معيّن إنما تُستمَدّ من قيمة النتيجة التي تأتي بها. وبهذا، فإنّ القاعدة العليا تبرر القاعدة الدنيا. وحيث إن سلسلة الوسائل والغايات يجب منطقيّاً أن تنتهي عند نقطة معينة تكون هي «الغاية القصوى» التي «تحمل في ذاتها قيمة خاصة بها»، فإن هذا يعني أن هناك «قاعدة عليا للسلوك البشري» تُستمَد منها جميع القواعد السلوكية الأخرى؛ وهذه القاعدة العليا المطلقة «تسمى الصواب» ويقابلها «الخطأ». وحيث إن «القاعدة العليا» المتمثّلة في «الصواب والخطأ» هي القاعدة الأساسية القصوى التي تقع على قمة القواعد جميعاً، فإنه لا يمكن أن يكون هناك مبرر أو دافع لأن نُطيعها ونمتثل لها سوى شعورنا المحض بواجب اتباع الصواب وتجنُّب الخطأ. ويقول هيويل: «لماذا لا بد من أن أفعل الصواب؟»؛ «لأنه يكون صواباً». ويبدو أن هيويل يقصد بالقاعدة العليا للسلوك البشري «المفهوم الأعلى» الذي نستخدمه عندما نُصدر أحكامنا الأخلاقية، بدلاً من وضع معيار أساس لتقييم جميع التصرّفات والسلوكيات الدنيا بأنّها خير أو شر. وبعبارة أخرى، يُعَرِّف هيويل «الواجب» بأنه ببساطة الشيءُ الذي يجب عمله؛ إذ نجده يشرح مفهوم الصواب والخطأ بشكل أكثر استفاضة قائلاً: «كل ما هو صواب نستحسنه، وكل ما هو خطأ نستنكره»[٣].

وبناءً عليه، فإنّه في ما يختص بالمعيار الأساس للسلوكيات البشرية، يبرهن هيويل على أن القواعد الأخلاقية هي التي تفصل في كون السلوكيات صائبة أو خاطئة، وهي التي تحدّد أن السلوكيات الخاطئة والسلوكيات الصائبة

(٣) William Whewell, *Elements of Morality, Including Polity*, 4th ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1864), pp. 26, 40-41 and 48-49.

لا تقتصر على قاعدة واحدة فقط، بل هناك الكثير. وهنا نأتي إلى العنصر الجوهري الذي يشير إليه مِلْ عند وصفه للحدسية باعتبارها المذهب الذي يؤكد وجود عدة معايير أخلاقية بدهية مختلفة. فبما أن كل قاعدة أخلاقية تُستمد من «حقٍّ» من حقوق الإنسان مثل حقّ الملكية؛ وحيث إن هناك خمسة حقوق أساسية وحقوق عامة للإنسان، فإنّ هناك خمس قواعد أخلاقية أساسية، تمثّل المعيار الأساس لسلوكيات الإنسان. ويقول هيويل إنّ هذه الحقوق الأساسية الخمسة تشمل: «حق الأمن الشخصي، وحق الملكية، وحق التعاقد، وحقوق الأسرة، وحقوق الحكم». ويشير إلى أنّ كلّ حقّ من حقوق الفرد يقابله واجبٌ على فردٍ آخر يفرض عليه احترام ومراعاة ذلك الحق. ومن هذا المنطلق، يتوصّل هيويل إلى النقطة الجوهرية في نظريته في علم الأخلاق، تلك النظرية القائمة على الواجب، وهي «مذهب الواجبات» ـ الذي هو مذهب من مذاهب علم الأخلاق ـ الذي يقتضي ضمناً أن يكون «مذهب الحقوق والواجبات»(٤).

ولتبرير هذه الحقوق التي هي مصدر واجباتنا، يستند هيويل في كثير من الأحوال إلى مفهوم الضرورة والمتطلبات وما شابه ذلك من المفاهيم. وبذلك يبدو واضحاً أنه يفترض أن هذه الحقوق هي حقوق بدهية، بمعنى أنّها المتطلّبات الضرورية اللازمة للتكوين الفطري الخاص بالطبيعة البشرية، ولمجتمع البشر كله. وهو يرى أن القواعد الأخلاقية «قائمة حتماً»، ليس هذا فحسب، بل هي أيضاً «الحقائق الحتمية» المستمدّة من «الطبيعة الأخلاقية للإنسان». ومن ثَمّ، فإن القواعد الأخلاقية هي قواعد «عامة وثابتة» مثلها في ذلك مثل جميع الحقائق الحتمية(٥).

والحدسية عند روس لا تختلف عنها عند هيويل، فحدسية روس تفترض أن هناك واجبات بدهية تُعرف وتُدرك من الوهلة الأولى، ولا تحتاج إلى وجود قاعدة حاكمة تفصل في حالات التنازع بينها. وفي ما يأتي نعرض القائمة التي حدّدها روس لهذه الواجبات البدهية، والحالات التي تتعلّق بها «من دون ادعاء منه بأنها قائمة شاملة لجميع الواجبات والحالات بشكل كامل»:

(١/أ) واجب «الإخلاص» مثل الحفاظ على الوعود الضمنية بألا نكذب عند الدخول في أي حديث.

---

(٤) المصدر نفسه، ص٤٩ و٥٣ ـ ٥٥.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٩ ـ ٥٣ و٥٨.

(١/ب) واجب «الإصلاح»، وهو ذلك الواجب النابع من «عمل غير قانوني سابق».

(٢) واجب «العرفان بالجميل» للآخرين الذين أسدوا إلينا خدماتهم.

(٣) واجب «العدالة» النابع من «إمكانية المشاركة في التمتع بالسعادة».

(٤) واجب «الإحسان» النابع من الحقيقة القائلة إنه عندما نكون مستقيمين أخلاقياً، فإنه يمكننا تحسين أوضاع الآخرين.

(٥) واجب «تقويم الذات» النابع من حقيقة مفادها أنه بالفضيلة والذكاء نملك القدرة على تحسين أوضاعنا ومكانتنا الاجتماعية.

(٦) واجب «عدم إلحاق الأذى والضرر بالآخرين»[٦].

وفي مستهلّ ما كتبه تحت عنوان **مذهب النفعية** *(Utilitarianism)*، يشير مِلْ إلى «النظرية البنائية» في علم الأخلاق عند الفيلسوف كانط باعتبارها النظرية الأخرى المنافسة لنظريته النفعية إلى جانب الحدسية؛ إذ نجد أن مذهب كانط في علم الأخلاق، ذلك المذهب القائم على مبدأ الواجب، يؤكد أن هناك مبدأ واحداً أوليّاً عاماً تنشأ عنه جميع الواجبات والالتزامات الأخلاقية[٧]. فيقدّم لنا افتراضين لمبدأ الواجب، يرى أنهما اللذان يعملان على تنظيم جميع أفعالنا وسلوكياتنا، مفترضاً في ذلك أننا عن طريق الاستبطان نكون على وعي تام بأنه واجب على كل فرد أن يفي بكل ما عليه من واجب والتزام بإيثارٍ بعيدٍ عن أي أنانية[٨]. **الافتراض الأول** هو أنّ القانون الأساس الأوحد للتعقّل والحكمة، متجسداً في صيغة الواجب، ينص على أنّ «كل من يرغب في تحقيق غاية ما، يجب أن يعزم ويصمم على الوسيلة»، وهو يطلق على ذلك المبدأ التعقلي الأساس الأوحد «الإلزام الافتراضي»، بمعنى أن الأمر الذي يفرضه ذلك المبدأ تجاه تصرّف معين، أي التصرف الذي يمليه علينا ذلك المبدأ، هو أمر أو تصرّف مشروط بوجود الإرادة الراغبة في تحقيق الغاية المستهدَفة التي يمكن

---

(٦) W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930), pp. 19-21 and 23.

(٧) John Stuart Mill, "Ultilitarianism," in: Mill, *Utilitarianism; On liberty; Considerations on Representative Government; Remarks on Bentham's Philosophy*, p. 4.

(٨) Immanuel Kant, *Political Writings*, edited by H. S. Reiss, Cambridge Texts in the History of Political Thought, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), p. 69.

تحقّقها بفعل ذلك التصرّف. أما **الافتراض الثاني** لمبدأ «الواجب»، والذي ينظّم جميع سلوكياتنا الأخلاقية، فينص على الآتي: «تصرّف فقط وفقاً للمبدأ الأساس «القاعدة السلوكية» الذي يمكنك من خلاله أن ترغب في الوقت نفسه أن يكون ذلك المبدأ قانوناً عاماً»، والمبدأ الأساس «القاعدة السلوكية» هنا يعني خطّة الفرد السلوكية أو منهجه لتحقيق هدف معين. ويطلق كانط على هذا المبدأ الأخلاقي الأساس «الإلزام القاطع»، بمعنى أن هذا المبدأ يُملي علينا تصرّفاً أو سلوكاً غير مشروط من دون الرجوع إلى الغاية المستهدفة[٩].

والأمر الذي يعلّل شرعيّة ذلك «الإلزام القاطع» هو الضرورة الحتمية للتقيد بثلاث فرضيات هي: (١) كل فرد على المستوى الأخلاقي جدير بالاهتمام. (٢) يجب علينا أن نقوم بالتصرّفات وبالسلوكيات الصحيحة. (٣) يجب أن نسعى إلى تحقيق حياة كريمة. ويؤكد كانط أن جميع هذه الفرضيات لا يمكن تحقيقها إلا إذا كانت نقطة الانطلاق لذلك هي عقلانية الفرد القائم بالعمل أو صلاحه. ومن ثَمّ، فإنّ القوّة المُلزِمة لـ «الإلزام القاطع» باعتباره «القانون الأخلاقي الأساس» إنّما هي مستمَّدة من الأهمية المحورية لمفهوم الفرد الصالح «الذي تنعقد عزيمته بشكل بدهي تماماً» في المذهب الأخلاقي. وبناءً عليه، فإن القانون الأخلاقي هو الصيغة النموذجية لإرادة الفرد العامل الصالح. والاستنتاج المنطقي الذي نخرج به من هذه الفرضية هو أن مفهوم «السلوك القويم» له الأولوية على مفهوم «الغاية النبيلة»، أي أنّ صلاح الغاية ونبلها لا بد من أن يتحدّدا بناء على استقامة السلوك المؤدّي إلى هذه الغاية، وليس العكس، أي لا تتحدَّد استقامة السلوك بناءً على نبل الغاية المستهدَفة والناتجة عن ذلك السلوك. ويفصل كانط بين مفهوم «القانون الأخلاقي» وبين «نتائج وعواقب السلوكيات»، ليخرج لنا برأي مَفادَه أن المعيار الوحيد للحكم على تصرفٍ ما بأنه سلوك أخلاقي هو أن نرى ما إذا كان الفرد العامل الصالح سيُقْدم على فعل ذلك التصرف أم لا[١٠]. وعلى وجه العموم، نجد أن الفيلسوف كانط معنيٌّ بتحديد ماهية السلوك القويم، بصرف النظر عن نتائجه وتداعياته. إذاً، فـ «الفرد» هو الجوهر والمحور في أيّ نظريّة أخلاقيّة قائمة على مبدأ «الواجب».

---

(٩) J. B. Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy," in: *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul Guyer (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 318-320.

(١٠) المصدر نفسه، ص٣١٦ ـ ٣١٧.

وهنا نجد أن القاعدة الأخلاقية تقتضي أن يكون الدافع وراء أي سلوك يسلكه الفرد هو أنّ يتفق ذلك السلوك مع معيار ما يُعرَف ويُدرَك إما «بدهيّاً» أو «استدلاليّاً» بغضّ النظر عن نتائج ذلك السلوك(١١).

إلا أن مِلْ يرفض الاعتراف بجميع أشكال النظريات الأخلاقية القائمة على مبدأ الواجب، وذلك بالاستناد إلى المنهج العلمي للمذهب التجريبي الاستقرائي. ويطرح مِلْ نظرية أخلاقية نفعية «قائمة على الغاية»، وفقاً للمصطلح الذي ابتدعه الفيلسوف دوركين بدلاً من تلك (القائمة على مبدأ الواجب).

ثانياً: مِلْ والنظرية العامة لمذهب النفعية

كان مِلْ أبرز الباحثين في النظرية النفعية؛ حيث فسر بحماس «نقاط الضعف والقوة في الفلسفة النفعية» بالمقارنة مع من سبقه من الفلاسفة(١٢). وهناك عدة كُتّاب ممن تناولوا فلسفة مِلْ بالتفسير والتحليل من منظور جديد، من بينهم: آلان ريان (Alan Ryan) وديفيد ليونز (David Lyons) ودون براون (Don Brown) وجون غراي (John Gray) وهنري وست (Henry West) وفريد برغر (Fred Berger). وقد سعت هذه التفسيرات والتحليلات الحديثة إلى إنصاف مِلْ عوضاً له عن تلك التفسيرات التي كانت مناوِئة له؛ حيث أخذت في عرض فلسفته بشكل أكثر دقة(١٣).

وكما أوضحنا، فإن الفلسفة الأخلاقية النفعية عند مِلْ يجب أن يُنظر إليها بوصفها الفلسفة المعارضة لكل من الحدسية عند هيويل (Whewell) والعقلانية عند كانط (Kant). أما المذهب الأخلاقي الديني عند كروسيوس (Crusius)، فهو يستمدّ جميع القوانين الأخلاقية من واجب واحد فقط هو «وجوب» الامتثال والإذعان إلى «مشيئة الله». ويبدو أن هذا المذهب الأخلاقي هو أكثر ما يعترض عليه مِلْ من توجهات. وبوجه عام، المذهب الأخلاقي الحدسي لا يلتفت إلى

---

(١١) Ronald Dworkin, "The Original Position," in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, edited with an introduction by Norman Daniels (California: Stanford University Press; Oxford: Blackwell, 1975), pp. 40-41.

(١٢) Geoffrey Scarre, *Utilitarianism* (London; New York: Routledge, 1996), p. 82.

(١٣) Wendy Donner, *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy* (London; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), p. 2.

نتائج وعواقب السلوك البشري وأثرها في بلورة صور القواعد الأخلاقية، وهي النقطة الجوهرية التي يعترض عليها مِل[١٤].

يؤكّد مِلْ أن منظومة المبادئ الأخلاقية والقواعد السلوكية، يمكن - بل يجب - تنظيمها وفقاً لنظام متماسك مع بعض المبادئ المستمَدَّة من الآخرين، حتى تصل إلى حد انتهاء السلسلة أو السلاسل عند قيمة عليا واحدة[١٥]. كما يرى مِلْ أن جميع القيم الأخلاقية، باستثناء القيمة العليا، تستمدّ صحتها وشرعيتها من العلاقة السببية التي تربطها بالقيمة الأخلاقية العليا. أما عن المصدر الذي تستمدّ منه «القيمة الأخلاقية العليا» صحتها وشرعيتها، فيؤكد مِلْ أن ذلك المصدر هو «البحث والتفكير العلمي» بمنأى عن جميع القيم الأخلاقية الأخرى. ويشير مِلْ بشكل قاطع إلى أنّه «لا يمكن أن يكون هناك سوى «معيار أخلاقي أساس» وحيد، أيّاً كان ذلك المعيار؛ لأنه إذا كانت هناك عدة قواعد سلوكية عليا، فإن السلوك الواحد قد يتمّ استحسانه وإقراره قياساً بإحدى هذه القواعد، في حين يتم استنكار السلوك نفسه، أو تجريمُه قياساً على قاعدة عليا أخرى؛ وهو الأمر الذي يتطلب وجود قاعدة عامة أخرى تكون بمرتبة «القاعدة الحَكَم» التي تفصل في مثل هذا الشأن»[١٦]. ومن هنا يرى مِلْ، بعد أن قام بإقرار فكرة حتمية الترابط والالتحام المنطقي بين المبادئ والقواعد الأخلاقية السلوكية، أن «القاعدة الأخلاقية الأساسية العليا» هي «المنفعة»، أو هي «سعادة الجنس البشري، أو بالأحرى، سعادة جميع الكائنات الحية». فإذا تحدثّنا عن «المنفعة»، فسنجد أنها ذلك المعيار الأساس «الذي كان يجب أن تكون جميع القواعد السلوكية الأخرى متّسقة ومتوافقة معه، والذي منه أيضاً يمكن أن تُستنبط في نهاية المطاف جميع هذه القواعد»[١٧]. وبذلك يسجّل مِلْ اسمه كمناصر لمذهب النفعية في الفلسفة السياسية والأخلاقية[١٨].

(١٤) Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy," p. 326.

(١٥) Andrew Levine, *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 133.

(١٦) John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, editor of the text, J. M. Robson; introd. by R. F. McRae, His Collected Works of John Stuart Mill; v. 7-8, 2 vols. (Toronto: University of Toronto Press, [1843], repr. 1973), vol. 2: *Books IV-VI and Appendices*, p. 951.

(١٧) المصدر نفسه، ص٩٥١.

(١٨) يمكن أن نصف مذهب النفعية على وجه العموم بأنه يميل إلى العواقبية والرفاهية والمنفعة =

ونظراً إلى أن مذهب النفعية عند مِلْ يسير في خطٍ متوازٍ مع آراء هيوم وبنثام وأفكارهما يختص بالنظرية الأخلاقية والسياسية في إنكلترا، فإنّه لكي نفهم ذلك المذهب لا بد من التعرّض لهذه الأفكار والآراء. فمذهب النفعية من منظور هيوم هو البديل عن فِكر «القانون الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» المهيمن على أوروبا. ففي حين طرح هيوم مبدأ المنفعة باعتباره مبدأ وصفياً يشرح ويعلل «المبادئ والقواعد الأخلاقية السلوكية المعترَف بصحتها»، نجد أنّ مذهب النفعية عند بنثام يطرح معياراً أخلاقياً ليكون هو المعيار الذي يجب أن

= الكلية وبلوغ الحد الأقصى من المنفعة والتعميم والتغليب. فجميع مناصري مذهب العواقبية يعطون الأولوية إلى مبدأ الخير فوق مبدأ الصواب، لأنّ المعنى الحقيقي للصواب يعتمد على مفهوم خاص ودقيق للخير؛ إذ يتفق مناصرو مذهب النفعية في أن «الخير» هو الفائدة أو المنفعة والمصلحة، مع أنّهم يختلفون بشأن مدلول المنفعة. وفي ما يتعلّق بتعريف ماهية الرفاهية ونوعيتها وشرحها؛ أي المنفعة التي يكون تحقيقها هو الهدف من نظرية المنفعة، فإن أرسطو يرى أن الرفاهية المقصودة هنا هي السعادة التي نعني بها تلك الجهود والأنشطة والفعاليات التي تستحق العناء المبذول فيها لكونها تعمل على الإعلاء من مواهب الإنسان وملكاته والارتقاء بها، الأمر الذي يؤدّي إلى تحقيق الامتياز والتفوق والبراعة؛ في حين يرى بنثام (Bentham) الرفاهية من منظور مناقض تماماً، حيث تتمثل لديه في المتعة. ونجد أن المذهب الأخلاقي النفعي يفترض أن المنفعة هي شيء يمكن قياسه وهي موزعة بين الأفراد وبهذا يمكن النظر إليها في صورة كلية عامة؛ إذ نجد أن التكافؤ والتناسب بين المنفعة العامة الشاملة لجميع أفراد المجتمع، وبين إمكانية حساب إجمالي هذه المنافع، يشكِّل مقوِّماً آخر من مقوّمات مذهب النفعية. علاوةً على ذلك فإنّ النفعية تتعاظم في قيمتها لكونها تستمدّ قوّتها من المبدأ العقلاني المبني على المنطق العملي، وهذا المبدأ يفيد بأنه: إذا كان بالإمكان تحقيق أقصى حدٍ وأعلى مستوىً من مستويات المصلحة أو المنفعة، فمن غير الحكمة والرشاد ومن غير المنطقي أن نتصرف بالطريقة التي لا تصل بنا إلا إلى المستويات الأدنى من هذه المنفعة. ويطرح النفعيون افتراضاً آخر مَفاده أن اتساع نطاق المنافع التي يحصل عليها كل فرد منا لا بد من أنه يؤدي بهذا إلى اتساع نطاق المنفعة العامة للمجتمع كله. إلا أنه عندما نأخذ في الاعتبار عنصر تضارب المصالح والمنافع المتعلّقة بالموارد الطبيعية الشحيحة، بالإضافة إلى اصطدام القيم الثقافية بين مختلف المجتمعات؛ نجد أن إمكانية الربط بين زيادة المنافع التي يحصل عليها الفرد وزيادة المنافع التي يحصل عليها المجتمع كله تمثل في ما يبدو إشكالية في هذا الشأن. وهناك سمة أخرى من السمات التي ترسم ملامح مذهب النفعية، وهي تتعلّق بمسألة تعاظم المنفعة، أي، تحقيق أعلى درجات المنفعة. فبينما يؤكّد أنصار المدرسة النفعية الكلاسيكية بوجه عام أن المنفعة الكلية الشاملة هي موضوع عنصر التعاظم في هذه النظرية النفعية، يرى هارساني (Harsanyi) أنه يجب العمل على زيادة «متوسط نصيب الفرد من المنفعة» والوصول به إلى الحد الأقصى. وأخيراً، يقترح أساتذة علم الأخلاق وفلاسفته المناصرون لمذهب النفعية أن المنفعة، ممثّلة في السعادة القصوى، ولا بد من أن تكون موزعة بين أفراد المجتمع بحيث يحصل كلٌ منهم على أقصى حدٍ ممكن من السعادة. ويجيب النفعيون عن التساؤل حول «من هو قريبي»؟ (who is my negibour?)، بالجميع، وهذا مظهر آخر من مظاهر النفعية؛ والفكرة القائلة إن المواطن يجب ألا يحقّق مصالحه على حساب مصالح الآخرين، وأن جميع أفراد المجتمع لا بد من أن يحقّقوا مصالحهم ومنافعهم على أساس العدالة والمساواة، هي تفسير جزئي لهذا المظهر. انظر:

Scarre, *Utilitarianism*, pp. 4-24.

يتمّ على أساسه الحكم على السلوكيات البشرية[19]. يقول بنثام في مقطع شهير من كتاباته: «لقد أخضعت الطبيعة الجنس البشري إلى شعورين لهما كل السيطرة والهيمنة عليه: «الألم» و«اللذة»»؛ ويواصل بنثام حديثه قائلاً: «فهذان الشعوران الحاكمان هما فقط اللذان يعطيان الإشارة بما يجب أن نفعله، كما أنهما يقرران ويحددان ما سوف نفعله»[20].

ويجمع جيمس مِلْ في توجّهاته بين النفعية والراديكالية؛ حيث يجادل بالحجة للبرهنة أن الناس، بحسب الطبيعة الفطرية للجنس البشري، يميلون إلى استغلال بعضهم بعضاً لمصلحتهم الشخصية، طالما أنه لا توجد قيود تكبح هذا الميل، وتحُول بينهم وبين ذلك السلوك. ومن ثَم، فإنّه إذا كانت أي حكومة من الحكومات تسعى إلى نشر السعادة بين شعبها، فإن النظام الديمقراطي الحقيقي هو حتماً النظام النموذجي الذي يضمن تطابق القرارات الحكومية مع قرارات المجتمع. وبذلك تكون الديمقراطية هي الأداة الجوهرية المُثلى لتحقيق الأهداف النفعية. وإلى جانب الأجهزة الحكومية، فإنّ التعليم هو العنصر الذي يدعم الاتجاه الساعي إلى تحقيق السعادة الشاملة للمجتمعات السائرة في طريق

---

(١٩) يرى آنشوتز أن النفعية عند بنثام تتضمن ثلاثة مبادئ: الفردانية والسعادة القصوى واللذة. بالنسبة إلى مبدأ «الفردانية» فإنه يقضي بأن تُختزَل المطالب أو القضايا العامة والخاصة كافة، في مطلبٍ واحد أو قضيةٍ واحدة فقط هي المنفعة الفردية. ووفقاً لمبدأ «السعادة القصوى» فإن هذه المطالب/القضايا العامة والخاصة قد يتم اختزالها في مجموعة من المطالب/القضايا التي تتعلق جميعها بالسعادة الفردية. وأخيراً، في ما يتعلق بمبدأ «اللذة»، فإنه يختزل جميع هذه القضايا في قضية المتع والآلام الشخصية التي يمكن أن تخضع إلى القياس؛ وهذا هو المبدأ الذي تدور حوله نظرية بنثام الذي يرى: أن كل سلوك شخصي وكذلك كل سلوك عام يمكن الحكم عليه بأنه سلوك صحيح أو سلوك خاطئ على أساس ما يجلبه هذا السلوك أو ذاك من متعة أو ألم يمكن قياسهما. انظر:

Anschutz, *The Philosophy of J. S. Mill*, pp. 9, 11 and 14.

ويقول بوستيما (Postema) إن المنفعة من منظور بنثام «هي ليست فقط القاعدة الأساسية لتقييم السلوك، بل هي أيضاً القاعدة الوحيدة السائدة للحكم على السلوكيات والأفعال»: انظر:

Gerald J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, Clarendon Law Series (Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), pp. 157-159.

إلا أن بول كيلي يرفض هذا التفسير الشائع لمنهج بنثام، مقراً بأن التحليل المتعارَف عليه والمقبول لدى الغالبية لمنهج بنثام في علم الأخلاق ينحو نحو تصنيف بنثام بأنه «مناصر صريح لمذهب «نفعية الفعل»»؛ إذ يشير كيلي إلى أن بنثام لم يوظف «نفعية الفعل» بشكل مباشر في جزئية الالتزام الأخلاقي في نظريته. انظر:

Paul Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990), pp. 39-40 and 43.

(٢٠) Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, Great Books in Philosophy (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1988), p. 1.

الإصلاح ويقويه[٢١]. وقد تشرّب مِلْ بعضاً من المفاهيم النفعيّة المتوارَثة عن بنثام وعن والده، واستطاع من خلالها أن يثري مذهب النفعية في بعض من جوانبه؛ حيث طرحه بوصفه نظرية أخلاقية وأيضاً بوصفه نظرية سياسية[٢٢].

ثالثاً: نظرية مِلْ الخاصة بمذهب النفعية

بالنسبة إلى مِلْ، بينما وفر مذهب النفعية أرضية جذابة لكل السلوكيات الفردية أو الجماعية؛ إلا أن مفهوم العدالة عنده هو الذي يضع الحدود الحتمية اللازمة لهذه السلوكيات التي تخصّ النطاق الجماعيّ. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحقيقة القائلة إن «العدالة» تستمد شرعيتها من «المنفعة» تُلغي أي تناقض محتمَل بينهما. والنقطة الجوهرية هنا هي أنّ المنفعة باعتبارها الغاية العامّة تضمّ أنواعاً مختلفة من الملذّات والمتع بدرجات شتّى من حيث الكَمُّ والكيف. ولعلّ أكثر أنواع المنفعة قيمةً هي «الأمن»، ومن ثَمّ لا توجد أي منفعة أخرى يمكنها أن تضاهي هذه المنفعة من حيث الحاجة إليها والرغبة فيها، بصرف النظر عما إذا كان القدر المطلوب من الأمن قليلاً أو بسيطاً بالمقارنة بالقدر المطلوب من أي منفعة أخرى. أمّا عن العدالة في هذا الصدد، فإنها تهدف إلى رعاية الحقوق التي لا بد من رعايتها لأجل تحقيق المنفعة الأكثر قيمة، وهي الأمن. ونجد أن استقامة السلوكيات واعوجاجها في النظرية الأخلاقية التي وضعها مِلْ تُفسَّر بالمنفعة العامة، في حين نجد أن العدالة، باعتبارها المنفعة الأكثر حيوية وجوهرية، تُبطل جميع أنواع المنفعة الأخرى في حالة ظهور أي تعارض بينها وبينهم. ومن ثَمّ، فإن المنفعة هي المعيار الأوحد للاستقامة والاعوجاج دونما ظهور أي تعارض يستعصي على الحل بين المنفعة والعدالة.

ولإزالة أي غموض، نوضّح قائلين: «إنه في المبادئ والقواعد السلوكية الأخلاقية؛ حيث نُصدر «أحكامنا» بشأن الاستقامة والاعوجاج في السلوكيات البشرية، تكون هناك حاجة إلى «تبريرٍ مُرضٍ» لمثل هذه الأحكام. و«التبرير المُرضي» يشمل اثنين من العناصر المُتَتامَّة: «المطلب الأساس» و«انعدام المُبطِل». أمّا عن «المطلب الأساس»، فهو، كما أطلقتُ عليه، إما أن يكون

(٢١) Geraint Williams, "Introduction," in: Mill, *Utilitarianism; On liberty; Considerations on Representative Government; Remarks on Bentham's Philosophy*, p. xxiv.

(٢٢) Williams, Ibid., p. xxiv, and John Plamenatz, *The English Utilitarians*, 2nd ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1958), p. 134.

«حجّة دافعة ومُمَهِّدة للتصرّف»، أو «حجة لاحقة للتصرف، ومبرِّرة له». أما عن «الحجة الدافعة والمُمَهِّدة للتصرف»، فهي تشير إلى شيء ما قائم وموجود قبل الفعل السلوكي، ونطاقها يمتد ما بين الطبيعة البشرية والمجتمع ـ بحسب ما يرى هيويل ـ مروراً باستقلالية الإنسان وحريته ـ مثلما يرى كانط ـ وانتهاءً بمشيئة الله وأوامره، بحسب ما يؤكد كروسيوس. وعلى الجانب الآخر، تشير «الحجة اللاحقة للتصرف» إلى شيء يُتَوَقَّع أن ينتج عن التصرف، ونطاق هذه الحجة يمتدّ ما بين المنظور الأضيق، الذي نعني به «السعادة التلَذُّذية الدنيوية» ـ وفقاً لمذهب النفعية عند بنثام ـ ومروراً بالنظرة الوسطية لِمِلْ لمفهوم السعادة، وهي «السعادة الدنيوية مختلفة المستويات»، وانتهاءً بوجهة النظر الدينية التي ترى أن السعادة هي «السعادة الدنيوية والأخروية». ولا توجد قاعدة أخلاقية يمكن تبريرها منطقيّاً وعقلانيّاً من دون الرجوع إلى أحد هذه المطالب الأساسية؛ لكي نستطيع الحكم على الشيء بأنه مستقيم أو مِعوَجّ، بل إن فعالية أيٍّ من «المطالب الأساسية» تعتمد على «انعدام وجود مُبطِل». وحيث إن العدالة بحسب مفهومها عند مِلْ يمكنها أن تؤدي فقط مهمة الاعتراض «الفيتو» على السلوك البشري «ومن ثَم المنع والتحريم»، فإنه لا يمكن لأي مذهب أخلاقي، ولا لأي قواعد أخلاقية أن يقوم/تقوم فقط على مفهوم العدالة كأساس واحد له/لها؛ فالعدالة يمكن أن تدخل في مجال علم الأخلاق، أو مجال القواعد السلوكية الأخلاقية، فقط باعتباره عنصراً تكميليّاً متمِّماً للمطلب الأساس. والعدالة هي الناهي الذي ينهانا عن القيام بفعلٍ ما، ويحُول دون التعدّي على حقوق الآخرين. فعندما يجب أن نختار من بين بدائل مختلفة لا يؤدي أي منها إلى الإضرار بحقوق الآخرين، ويتمّ بالفعل الحفاظ على هذه الحقوق ومراعاتها خلال تفاعلاتنا الاجتماعية، فإنّ صوت العدالة هنا يكون صامتاً. و«المطلب الأساس»، سواء أكان «الحجة الدافعة للتصرف»، أو «الحجة اللاحقة للتصرف»، هو المسؤول عن تحديد التصرف الذي يمكن أن نختار القيام به على نحو مُبَرَّر من بين عدة بدائل متاحة أمامنا للتصرّفات الممكنة. فلنفرض على سبيل المثال أن هناك رجلاً يريد أن يُجامع امرأة؛ ففي حالة رفض هذه المرأة الاستجابة لرغبة الرجل، فإن مبدأ العدالة هنا يمنع حدوث هذا الجماع باعتباره في هذه الحالة تعدّياً على حق هذه المرأة. ولكن في حالات أخرى يكون مبدأ العدالة ساكناً؛ فإن ما يُجيز أو يمنع وقوع الجماع في الأحوال التي تقبل فيها المرأة ذلك هو أن يكون هناك «مطلب أساس» مثل

توافر «حجة لاحقة للتصرف» يُستند إليها مثل حجة «اللذة والمتعة» القائمة على «الاعتقاد في أن المتعة هي الهدف الأساس في الحياة»، وذلك وفقاً لمذهب النفعية عند بنثام، وهو ما يُجيز بذلك حالة الجماع بشكل مُطلَق على أساس أنه مصدر للذّة والمتعة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن القوّة المُلزِمة التي يتمتّع بها مبدأ العدالة ذاته إنما هي مستمَدّة من المعيار الأساس الذي هو مبدأ المنفعة، وهو الأمر الذي يعني أنّ شرعية مبدأ العدالة ليست شرعية ذاتيّة مطبوعة في هذا المبدأ بوصفه صفةً ذاتيةً فيه، كما أنها أيضاً ليست مستمَدة من أي مصدر آخر سوى المنفعة المطلَقة بوصفها مفهوماً كلياً عاماً. وفي إجابة مِلْ عن التساؤل عن ماهية القوة الملزِمة لمبدأ العدالة، استند إلى المنفعة العامة أو المنفعة في مفهومها الكلي الشامل. وعندما سُئِل مِلْ عن نوع المنفعة التي تأتي بها العدالة، أجاب قائلاً: «الأمن هو المنفعة العائدة من العدالة، التي يستشعر كل فرد أنّها المنفعة الأهمّ التي تقع على رأس المنافع جميعاً من حيث جوهريتها وحيويتها؛ إذ لا يستطيع إنسان أن يُنتج أو يَعمل من دون الشعور بالأمن والطمأنينة والأمان والحماية؛ فجميعنا يعتمد على هذه المنفعة ويستند إليها... لتحقيق «الخير» بوصفه قيمة كليّة، بكلّ صوره ومعانيه. أما المنافع الدنيوية الأخرى، فجميعها تقريباً تختلف من حيث حاجة البشر إليها، فما يحتاج إليه شخص ما من منافع قد لا يحتاج إليه آخر...»[٢٣]. و«العدالة» بوجه عام، بوصفها مبدأً للاعتراض والمنع والتحريم «الفيتو»، يطغى ويتسيّد على جميع القيم الإنسانية في الحياة الاجتماعية، وهو بذلك يستمدّ قوّته بوصفه قاعدة أخلاقية من المعيار الأساس لجميع القواعد الأخلاقية، وهو «المنفعة العامة».

وما نخرج به من الشرح التوضيحي السابق هو: **أولاً**، أنه في حالة ما إذا ظهر أي تعارض بين المطالب الأساسية، فإنّ العدالة باعتبارها القيمة العليا التي تؤدّي وظيفة الاعتراض والمنع والتحريم تُبطل وتُلغي الوظيفة التي تؤدّيها كافة المطالب الأساسية. ويشير مِلْ إلى هذه الوظيفة التي يؤديها مبدأ العدالة في المنظومة الأخلاقية قائلاً: «العدالة هي المُسَمّى الذي يطلَق على مجموعة معينة من المتطلّبات، أو الشروط الأخلاقية التي تُعَد في جملتها في الدرجة العليا في

(٢٣) Mill, "Ultilitarianism," pp. 55-56.

سلم التدرج المنفعي في المجتمع. ولذلك يكون الالتزام بها عند أعلى مستوياته مقارنةً بأي متطلبات أو شروط أخلاقية أخرى»[٢٤] **ثانياً**: عندما يكون هناك تفسيران أو تأويلان للعدل، وكلاهما قابل للتطبيق على حالة معينة، فإن المبدأ «الحَكَم» الذي يحدّد الأفضل من بين هذين التفسيرين هو «مبدأ المنفعة». ويقول مِلْ، مشيراً إلى هذه الوظيفة التي يؤديها «مبدأ المنفعة»: «يختلف مفهوم العدالة باختلاف الشعوب والأفراد، ليس هذا فحسب، بل هو يختلف أيضاً في ذهن الفرد الواحد؛ فالعدالة ليست قاعدة واحدة، ولا مبدأ واحداً، ولا هي حكمة واحدة، يضعها فرد واحد، بل هي خاضعة لتصوّرات مختلفة لكثير من الناس، وهي لا تتوافق دائماً في ما تمليه عليهم من أوامر أو نواهٍ. و. . . أي اختيار بينهم، ولو كان على أسس من العدالة والإنصاف، لا بد من أن يكون، قطعاً، اختياراً تقديريّاً وغير منطقي، وربما غير عادل؛ فالمنفعة العامة للمجتمع كله هي وحدها القادرة على تحديد الاختيار الأفضل»[٢٥] **ثالثاً**: في جميع السلوكيات التي تعكس «تقدير الذات والاهتمام بالمصلحة الشخصية»، والتي تفتقر إلى أسس العدالة والإنصاف، يكون العنصر الوحيد المتوافر من عنصري التبرير المُرضي أو المقنع والمقبول هو «المطلب الأساس». ويرى مِلْ ـ مستنداً إلى الوظيفة الأساسية التي يتفرّد مبدأ المنفعة بأدائها ـ أنّ: «المذهب الذي يقبل بمبدأ «المنفعة»، أي «مبدأ السعادة القصوى»، كأساس للسلوك الأخلاقي يؤمن بأن التصرفات والسلوكيات تكون صائبة بمقدار ميلها إلى توطيد السعادة واهتمامها به، في حين تكون خاطئة بقدر ميلها إلى إحداث كل ما هو منافٍ للسعادة». ولم يكن مِلْ متحفظاً، بل كان صريحاً في رأيه القائل بأن: «اللذة/ المتعة، والتحرّر من الألم هما الشيئان الوحيدان اللذان يَصلُحان أن يكونا غاياتٍ منشودة، وأن كلّ المرغوب فيه هو كذلك إما رغبة في المتع أو الملذات الموجودة به، أي المتعة/ اللذة للمتعة/ للذة فحسب، أو لاتخاذه وسيلة للوصول إلى درجات عليا من المتعة واللذة، ومنع الألم»[٢٦]. والجزء الآتي من هذا الفصل يتناول النظرية الأخلاقية عند مِلْ بمزيد من الشرح الموسع.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٥٧ و٦٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٧.

١ ـ نظرية السعادة القصوى العامة

الفقرة الآتية عبّر فيها مِلْ عن نظريته في «مذهب النفعية» بأعلى قدر ممكن من الإيجاز والشمول في الوقت نفسه: «الغاية القصوى وفقاً لـ «مبدأ السعادة القصوى» هي تلك التي تُسَخَّر لأجلها جميع الأشياء الأخرى، وهي المرجع الذي يُنظر إليه دائماً لتحديد ما إذا كانت جميع الأشياء الأخرى مرغوباً فيها أم لا (سواء أكان المأخوذ في الاعتبار هو مصلحتنا ومنفعتنا الخاصة أم مصلحة الآخرين ومنفعتهم). هذه «الغاية القصوى» هي أسلوب حياة خالصة وخالية بأقصى قدرٍ ممكن ـ كمّاً وكيفاً ـ من الألم، وحافلة وثرية بأقصى قدرٍ ممكن ـ كمّاً وكيفاً ـ من المتع والملذات، وغارقة فيها. أما عن معيار الكيف، والقاعدة التي يتمّ على أساسها قياس الكيف بالنسبة إلى الكم، فهي الأفضليات والأولويات التي تحرّك كل من يملكون القدرة على انتقاء ما يضيف إليهم، وعقد المقارنات، من خلال ما يمرون به من خبرات وتجارب، وذلك وفقاً لما اعتادوه من سلوكيات قائمة على الإحساس والوعي الذاتي، ومراقبة النفس الذاتية. وهذا لا بد حتماً من أن يكون هو أيضاً معيار المبادئ والقواعد السلوكية الأخلاقية، وذلك وفقاً لمذهب النفعية الذي يرى أنّ غاية السلوك البشري هي المنفعة التي هي معيار حكمه على السلوكيات. ومن ثَمّ، فإنّ القواعد والمبادئ الأخلاقية التي تحكم السلوك البشري يجوز تحديدها عن طريق مراقبة السلوكيات وملاحظتها ورصدها، وهو الأمر الذي قد يجعل أسلوب الحياة الذي وصفناه آنفاً آمناً ومأموناً إلى أقصى درجةٍ ممكنة للجنس البشري بأكمله، وللكائنات الحية جميعاً بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء»[٢٧].

في الفقرة السابقة يشرح مِلْ نظريته السيكولوجية بوصفها مقدِّمة منطقية يصل منها إلى نظريته في علم الأخلاق، وهي «نظرية مبدأ السعادة القصوى». وحجته بكاملها المؤيّدة لمبدأ المنفعة تتألّف من المقدِّمَتين المنطقيتين الآتيتين:

أ ـ الغاية الوحيدة «المنشودة» من قِبَل بني الإنسان، وهي المحرِّك الأساس وراء جميع السلوكيات البشرية، هي الظفر بأقصى قدر ممكن من الحياة،

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٢.

والتمتّع بأفضل صنوف السعادة فيها، واتقاء أسوأ صنوف الألم الممكنة فيها أيضاً. وينظر مِلْ إلى مفهوم السعادة من منظور واسع يشمل السعادة العقليّة والفكريّة؛ حيث يرى أنه ما دامت هناك درجات مختلفة من السعادة، فإنه لا بد من أن يكون هناك أنواع مختلفة من السعادة. هذا عرض وصفي يصوّر سيكولوجية الإنسان التي تفسر جميع الأفعال والسلوكيات البشرية.

ب ـ الغاية الوحيدة (المنشودة) يجب أن تضمن حياة آمنة بأقصى قدر ممكن، وتضمن كذلك أفضل صنوف السعادة، وتقي من التعرض لأشد أنواع الألم والأسى الذي يغلب وقوعه بأقصى قدر ممكن، وليس فقط لبني البشر؛ بل لكل كائن حي. وحيث إن هناك صنوفاً ودرجات مختلفة من السعادة، فإن أكثر أنواع السعادة قيمة يجب أن يتصدر الأنواع الدنيا منها. أما عن معيار قياس درجة كلٍّ من السعادة والألم، فهو وجهة نظر الفئة «الحكيمة ذات الخبرة» في المجتمع، تلك الفئة من المجتمع التي ترى أن أفضل صنوف السعادة هي تلك التي ينشُدها الإنسان بالفعل، وهي أيضاً نوعية السعادة التي (يجب) أن ينشدها. وهذا المبدأ هو حكم تقييمي للمعيار الأخلاقي الأعلى الذي يبين السبب وراء وجوب أن نسلك سلوكاً معيناً.

أ ـ الحياة السعيدة باعتبارها الغاية الوحيدة المنشودة

تشير المقدّمة المنطقية الأولى التي عرضها مِلْ إلى أن السعادة هي الغاية الوحيدة المنشودة، فيقول مِلْ: «مذهب النفعية هو ذلك المذهب الذي يعتقد أن السعادة شيء مرغوب فيه ومنشود، بل هي الغاية الوحيدة المنشودة، وجميع الأشياء الأخرى مرغوب فيها ومنشودة فقط باعتبارها وسائل مؤدّية إلى هذه الغاية». أما الفرضية المنطقية الثانية التي طرحها مِلْ، فهي تُوَسِّع منظورها لموضوع السعادة ليشمل «الحياة السعيدة» باعتبارها أقصى هدف لكل فرد منا. إذاً، لم يستند مِلْ في هذا الموضوع إلى الحجة القائلة بأن كلّ فرد منا، في كلّ تصرف يسلكه، إنما يسعى إلى سعادته اللحظية؛ كما أنه لم يَدَّعِ أن هذه الفرضية تمثّل المعيار الأخلاقي الأساس. وبناءً عليه، فإن الحياة بأكملها، وليس مجرد كل سلوكٍ أو تصرّف يسلكه الفرد منا، هي موضوع السعادة. علاوةً على ذلك، فإنّ الحياة السعيدة ليست هي الحياة المُفعَمة بلحظات السعادة، الخالية تماماً من كل الألم والأسى. فالفكر الذي يؤمن به «الفلاسفة الذين تعلّم الكثيرون على أيديهم أن السعادة هي غاية الحياة» هو أن تلك الحياة «ليست

هي حياة الطرب والنشوة والبهجة الغامرة، بل هي الحياة التي تتخلّلها لحظات من ذلك؛ حيث يوجد القليل من الألم المؤقّت الذي سرعان ما يزول، والكثير من ألوان السرور والمتعة، مع الإصرار على أن يكون هناك تغليب لكل ما هو إيجابي وفعال على كل ما هو سلبي وغير فعال». إنها ذلك النمط من الحياة «التي تستحق أن نصفها بصفة السعادة»[٢٨].

وهناك فرضية أخرى يستند إليها مِلْ، وهي أنّ كل فرد يبحث عن حياة سعيدة خاصّة به. وإذا جمعنا بين الفرضيّتين أو المقدّمتين المنطقيّتين السابقتين، والافتراض الآخر القائل بأن «سعادة كل شخص هي منفعة له»، نتوصّل إلى استنتاجٍ مَفَاده أن كلّ فرد يبحث لنفسه عن حياة سعيدة تكون بالنسبة إليه أقصى غاياته في الحياة؛ بل الأكثر من ذلك أنّ هذا الميل العام نحو تحقيق حياة سعيدة خاصة بكل منا هو ميل طبيعي يتّفق والطبيعة البشرية، ومطلب أساس للإنسان. وفي هذا الشأن يؤمن مِلْ إيماناً راسخاً بأنّ «الطبيعة البشرية تشكّلت على النحو الذي يجعل رغباتها محصورة فقط في كل ما له صلة بالسعادة، وفي كل وسيلة مؤدّية إليها»[٢٩].

وفي ما يتعلق بمعنى «السعادة»، فإن مِلْ يرى أن للسعادة «صنوفاً» مختلفة، وأن لكلّ صنف منها درجات مختلفة من حيث مقدار السعادة؛ وهو بهذا الرأي وسَّع من مفهوم المتعة واللذة بحسب ما رآه «بنثام». ومن ثَمّ، فإنّ الذي يحرّك الإنسان ويحثّه على فعل شتى أنواع السلوكيات هو مجموعة مؤتلفة تجمع بين نوعية السعادة وطبيعتها وبين مقدارها. ويقول مِلْ: «بنو الإنسان يملكون قدرات وطاقات وملكات تفوق بكثير شهوات الحيوان وميوله الفطرية والغريزية». ويجادل مِلْ بالحجة والبرهان، مشيراً إلى أهمية نوعية السعادة وطبيعتها؛ حيث يوضّح أن «معظم الكتّاب الذين تناولوا «مذهب النفعية» بالبحث والتحليل وضعوا السموّ العقلي والفكري والروحي في مرتبة أعلى من المتع والملذّات الجسدية والمادية، خاصة من حيث إن الجانب العقلي والروحي في الإنسان هو الأبقى، والأكثر أماناً، كما أنه غير مكلف». ويرى مِلْ أن هذا الفكر المُستحدَث بشأن درجات المتع والملذات، بشتى أنواعها، من حيث القيمة

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٣ و٣٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٣٦ و٤٠.

«يتناغم تماماً مع مبدأ المنفعة»[٣٠]، وبذلك يكون مِلْ قد قام بإدخال تعديل على مذهب «النفعية التلذّذية» (أو مذهب اللذة من المنظور النفعي) عند «بنثام» في جانبين من جوانبه: فبينما يقصُر بنثام المنفعة على الشعور بالمتعة واللذة أو بالسعادة، نجد مِلْ قد وسّع من ذلك المفهوم ليشمل «الخبرات العقلية والروحية المركبة» بدلاً من حصره في الشعور بالمتعة واللذة فقط؛ علاوةً على أنّ مِلْ يقيّم المنفعة على أساس نوعية المتع والملذات وطبيعتها ومقدارها[٣١].

ويرفض مِلْ التفسير القائل بأنّ المتع والملذّات من حيث الطبيعة والنوعية تعني القيمة الكليّة في تصنيف الفرد العامل لهذه المتع والملذّات، فإنّ طبيعة الخبرات والتجارب الباعثة على اللذة والمتعة هي التي تحدّد مدى قيمتها؛ حيث يؤكد مِلْ أنه عند تصنيف فعلٍ أو سلوكٍ ما من حيث قيمته الكلية التي تضعه في مرتبة معينة لدى الفرد العامل، فإنه لا بد لهذه المرتبة من أن تُقاس على أساس الخصائص الآتية: فبينما نجد أن «مقدار» المتعة أو اللذة، من حيث قوتها وأمدها، هو أحد أبعاد هذا القياس، نجد أن البعد الآخر المتمِّم والمكمِّل له هو «نوعية وطبيعة» هذه المتعة/اللذة[٣٢]. ويجادل روزن (Rosen) في ذلك موضحاً أنه يمكن اعتبار مِلْ واحداً من رواد «الأبيقورية» الحديثة (نسبة إلى الفيلسوف «أبيقور» وفلسفته)، وذلك لاتجاهه نحو التمييز بين «طبيعة» اللذة و«مقدارها» (الكم والكيف)؛ فالمذهب «الأبيقوري» يؤكّد قيمة المتع العقلية؛ حيث يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك رجل حكيم يشعر بالتعاسة، في حين أن جميع الحمقى كُتبت عليهم التعاسة؛ وذلك لأن الشخص العاقل لا يخشى الموت ولا الله؛ لأنه يعلم أن الموت قدر لا مفر منه، كما أن الشخص الحكيم يستمتع بالتفكير في ذكرياته الجميلة، وفي كل ما عاشه في الماضي من متع وملذات؛ إذ إن هذه الذكريات الماضية تجعله راضياً ومستمتعاً بحاضره. والرجل الحكيم يجد سعادته أيضاً في المقارنة بين حياته وحياة أي شخص آخر من الحمقى، ليجد أنه الأفضل. وأخيراً، إذا صادف الرجل الحكيم سوء الحظ في حياته، فإنه يملك القدرة على التغلب بالعقل والمنطق على كل العقبات

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص٨.

(٣١) Wendy Donner, "Mill's Utilitarianism," in: John Skorupski, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1998), p. 257.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٦٣.

الناجمة عن ذلك الحظ العاثر[٣٣].

وإجمالاً، نقول إن المفهوم المُركَّب للسعادة عند مِلْ يجمع ـ **أولاً** ـ بين المتع والملذات الدنيا التي يشترك فيها الإنسان والحيوان، **وثانياً**: هناك المتع الأرقى والأسمى التي يختص بها الإنسان مثل: عشق الحرية والاستقلالية الشخصية والشعور بالكرامة؛ فهذا الرقي والسمو الذي تتسم به مثل هذه المتع الإنسانية هو الذي يقودنا إلى فكرة «أن تكون إنساناً تعيساً أو ساخطاً أفضل من أن تكون خنزيراً سعيداً وهانئاً». وأن تكون فيلسوفاً تعيساً وساخطاً مثل سقراط أفضل لك من أن تكون أحمقَ راضياً وهانئاً». **ثالثاً**: يطرح مِلْ نوعاً من «الوسائل الجالبة للمتعة» تستمدّ قدرتها على الإمتاع من إمكانيتها بوصفها وسيلة نافعة مؤدّية إلى أي نوع من أنواع الغايات الإمتاعيّة. وتكمن أهمية «الوسيلة الإمتاعية» في أنها، بمُضي الوقت، تتحوّل لتصبح نوعاً من الغايات المنشودة الثانوية التي تقع في المرتبة الثانية، وإن كانت تُعَدّ هي في حدّ ذاتها غاية جوهرية. وللتوضيح نقول: إن مِلْ يستند إلى فكرة الرغبة في المال بوصفه وسيلة أساسيّة للحصول على ما نشاء، إلى أن يصبح المال في حدّ ذاته متعة كبيرة، لدرجة أنّ المرء قد يحبّ المال في النهاية أكثر من حبّه للسعادة التي يجلبها المال باعتباره في الأساس أداةً للوصول إليها. وهذه الفكرة نفسها تنطبق ـ كما يرى مِلْ ـ على ابتغاء الفضائل والنزوع إليها في ذاتها. ومن هنا يجزم مِلْ بأن «فلاسفة مذهب الأخلاق النفعية يضعون الفضيلة على قمة الأشياء التي تصلح لأن تكون وسائلَ خيِّرة ونافعة للوصول إلى الهدف النهائي، ليس هذا فحسب، بل هم أيضاً يؤمنون بإمكانية أن تكون الفضيلة في حدّ ذاتها منفعة، وخيراً للفرد من دون النظر إلى أي غاية وراءها، ويقرّون بذلك باعتباره حقيقة سيكولوجية. فإلى جانب ابتغاء تلك الوسائل أو المنافع لكونها موصِلة إلى الغاية النهائية، ومن ثَمّ فهي جزء من هذه الغاية، فهي أيضاً مرغوب فيها ومنشودة في حدّ ذاتها ولذاتها»[٣٤].

وبذلك يتّضح أن مِلْ ـ على نحو معارضٍ لمذهب اللذة في علم النفس ـ لا يؤيّد فكرة أن الدافع وراء جميع أفعالنا وسلوكياتنا هو توقّع اللذة

(٣٣) Fredrick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill,* Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London; New York: Routledge, 2003), pp. 172, 173.

(٣٤) Mill, "Ultilitarianism," pp. 9-10 and 37-38.

والألم[٣٥]؛ فبحسب تفسير مِلْ، أفعالنا وسلوكياتنا في كثير من الحالات تكون مدفوعة بطبيعة شخصياتنا وطبائعنا وعاداتنا. فيقول مِلْ: «نحن بكل تأكيد نصل تدريجياً بفعل تأثير تداعي الأفكار وترابطها إلى حد ابتغاء الوسيلة من دون التفكير في الغاية. فالتصرّف في حدّ ذاته يصير هدفاً منشوداً؛ حيث يتمّ أداؤهَ من دون الرجوع والاستناد إلى أي دافع وراءه. وحيث إننا نتصرّف في إطار من العادات التي نكونها، ونألف النزوع إلى تصرفٍ بعينه والرغبة فيه، أو في انتهاج سلوكٍ بعينه؛ لأنّه جالب للمتعة أو اللذة، فإنّ نزوعنا ورغبتنا هذين يظلان مستمرين من دون شك، ومن دون الالتفات أو الانتباه الدائم إلى منفعتها، أي إلى كونها جالبة للمتعة واللذة. وعندما تصبح غاياتنا مفصولة ومعزولة عن مشاعر الألم والمتعة، التي هي الأصل والأساس الذي تنبعث منه هذه الغايات، هنا فقط يمكننا القول إننا نملك شخصية واثقة وثابتة». ويؤكّد مذهب النفعية عند مِلْ أنّ «المصدر الأصلي» الذي تنبع منه جميع أفعالنا وسلوكياتنا هو السعادة الذاتية الباطنية، وبذلك يتّضح أن هذا المذهب يقرّ إمكانية أن تكون الوسائل المبتغاة، والغايات الثانوية الأخرى مستمَدّة أيضاً من السعادة الذاتية الداخلية[٣٦]. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الدليل الذي يقدّمه مِلْ لإثبات هذه الفرضية المتعلّقة بغايات السلوكيات البشرية؟

كما شرحنا في الفصل السابق، فإن «المذهب التجريبي الاستقرائي» هو «المنهج العلمي» الأوحد الذي يعترف به مِلْ للبحث وتحري الحقائق؛ فعن طريق إجراء اختبارات نقوم فيها بتجميع الشواهد المؤكّدة التي تبين رغبات كل فرد، وتعرّفنا من ثَمّ إلى أفضليات الجنس البشري وأولوياته، يمكننا أن نكتشف ونتبين الرغبة المطلقة في المتعة واللذة[٣٧]. وبما أن هذه الاختبارات تجرى على حالات حقيقية للسلوكيات البشرية على أرض الواقع، فإنّ الطريق الوحيد نحو إثبات ذلك إذاً هو الاستناد إلى أدلة وإثباتات. ويؤكد مِلْ قائلاً: «لا يمكن تحديد ذلك إلا عن طريق الممارسة العملية لـ «الوعي الذاتي» و«المراقبة

---

(٣٥) Fred Berger, *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984), pp. 12-17.

(٣٦) Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, pp. 842-843 and 952.

(٣٧) Karl Britton, *John Stuart Mill: An Introduction to the Life and Teaching of a Great Pioneer of Modern Social Philosophy and Logic*, Pelican Books; A274 (London; Baltimore: Penguin Books, 1953), p. 53.

الذاتية»، إلى جانب مراقبة الآخرين». فيزعم مِلْ أنّ الاستبطان يكشف لنا عن أننا نرغب في الشيء الذي يسرّنا ويمتعنا. ويقول: «هناك ظاهرتان متلازمتان كليةً، أو بالأحرى، صيغتان مختلفتان لحقيقة سيكولوجية واحدة: أن ترغب في الشيء، وأن تجده ممتعاً؛ فأما الرغبة في الشيء من دون أن يكون تَبَعاً لفكرة أنه ممتع؛ فذاك أمر مستحيل من الناحيتين الفيزيائية والميتافيزيقية». ويستطرد مِلْ قائلاً: «وأرى أن هذا الأمر واضح وضوحاً جلياً ولا خلاف عليه»[٣٨]. ومن هنا نجد أن المنهج التجريبي الذي ينتهجه ميل بوصفه منهجاً للبحث، والذي يساوي فيه بين «المرغوب» و«الممتِع» من حيث المدلول، يصل بنا إلى فرضية أو قضية منطقية واضحة هي: نحن جميعاً نجد أنفسنا، وكذلك الآخرين، راغبين دوماً في كل ما يجلب السرور والمتعة، ويجعلنا نشعر بالسعادة. ومن ثَمّ، فإنّ الفرضية القائلة إن «كل متعة مرغوب فيها» ـ علماً بأنّ لفظة «مرغوب» هنا لا تحمل معنى آخر سوى «مرغوب» أو «مراد»، أي لا تحمل في مدلولها أن الشيء «جدير بأن يكون مرغوباً فيه» ـ هي مجرد ملاحظة حول وجهين لحقيقة واحدة عن سلوك الإنسان وهي معلومة بوضوح لكل فرد.

وفي ما يتعلق بمعيار قياس مستوى السعادة، فإن مِلْ يرى أن نعهد بهذا القياس إلى شخصٍ حكيم يكون قد مرّ في حياته بجميع أنواع المتع والملذات[٣٩]. وإجراءات قياس القيمة الكلية لأيٍّ من الخبرات السارة التي تجلب المتعة تبدأ عند مِلْ من قياس قوة هذه التجربة الممتعة ومدى بقائها، وتنتهي بقياس مستوى هذه التجربة؛ بمعنى الحصول على المستوى الأعلى من الخيارات المفضَّلة لدى الفرد الفاعل، أي الشخص الذي خاض جميع أنواع المتع والملذات. و«الرجل الحكيم الخبير بكل أنواع المتع» يحمل ضمنيّاً فكرة الفرد الفاعل، ذي النشأة الأخلاقية الذاتيةِ، الذي تمثّل اختياراته وأفضلياته معياراً لتقييم نوعية التجارب الحياتية الجالبة للمتعة ومستواها[٤٠]. والمنهج التجريبي الاستقرائي الذي انتهجه ميل، بوصفه منهجاً للبحث العلمي، لا بد من أن يُستخدم أيضاً لغرض إقرار التصنيف الخاص بكل من المتع والآلام، ومن

---

(٣٨) Mill, "Ultilitarianism," p. 40.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٨ ـ ٩.

(٤٠) Donner, *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy* p. 5.

ثَمّ لا بد من أن تُوكَل مهمة تصنيف الأنواع المختلفة للمتع والملذات أيضاً إلى الحكماء من الناس ممن أدركوا جميع المتع والملذات الممكنة. وفي ما يتعلق بالأولويات والخيارات المفضلة عن غيرها من أنواع المتع بالنسبة إلى الحكماء من الناس، فهي الكرامة الإنسانية والكبرياء وعشق الحرية والاستقلالية الشخصية. والاستقراء يقودنا إلى حقيقة؛ مَفادها أن جميع الحكماء من الناس الذين مروا بشتى أنواع المتع والملذات يضعون هذه الخبرات الحياتية الجالبة للممتعة من حيث تصنيفها في ميزان القيم[٤١]. ويعترض بعضهم على أنّ هناك من الناس من يختارون مستويات دنيا من المتع والملذات، على الرغم من أنّ أنواع تلك المتع والملذّات التي في متناولهم تقع في مستويات أرقى وأعلى. ويردّ مِلْ على هذا الاعتراض موضّحاً أنّ هؤلاء الأفراد قد فقدوا الرغبة في المستويات الأرقى والأعلى، نتيجةً للمستوى التعليمي والتربوي الذي تلقوه في مجتمعاتهم[٤٢].

ومن الجدير بالملاحظة أن النطاق الواسع لمفهوم السعادة وأنماطها في النظرية الأخلاقية عند مِلْ يحول دون الاعتراض القائل إن هناك بلا شك نمطاً من البشر مستعدين للتضحية بأنفسهم من أجل قيم وأهداف نبيلة بعيدة عن السعادة، ومن أمثال هؤلاء الأبطالُ والشهداءُ، مما يجعل مفهوم السعادة في هذه الحالة خاوياً من محتواه. إلا أن مِلْ يرى أن الفضائل الإنسانية هي وسيلة تصل بنا في النهاية إلى السعادة العامة الشاملة، أو تشكل جزءاً من السعادة الفردية. ويجزم مِلْ بأن «مذهب الأخلاق النفعية يُقِر أنّ في داخل الإنسان طاقة إيثارية تجعله قادراً على التضحية بمصلحته الشخصية، وبأغلى ما يملك في سبيل منفعة الآخرين وخيرهم. إلا أنّ هذا المذهب يرفض فقط الاعتراف بفكرة أن التضحية هي منفعة في حدّ ذاتها؛ فالتضحية التي لا تعمل على توسيع نطاق السعادة في مجملها، أو التي لا تتجه نحو تحقيق ذلك، تُعَدّ في ظل هذا المذهب تضحية ضائعة هباءً»[٤٣]. ولكي نفهم جيداً وجهة نظر مِلْ الدقيقة بشأن التضحية، لا بد من أن نُفرق بين نوعين من أنواع التضحية، والشرط المتعلّق بكلّ منهما، **الأول**: تضحية المرء بحياته وهذا النوع من التضحية لا يمكن قبوله

---

(٤١) Britton, *John Stuart Mill: An Introduction to the Life and Teaching of a Great Pioneer of Modern Social Philosophy and Logic*, p. 52.

(٤٢) Mill, "Ultilitarianism," pp. 10-11.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧ و٣٨ ـ ٣٩.

أو إقراره إلا إذا كانت هذه التضحية ستؤدّي في النهاية إلى السعادة العامة الشاملة، ولا بدّ أيضاً أن تكون قد قُدِّمَت طواعية؛ **والثاني**: تضحية المرء بسعادته وهي بالطبع أدنى مرتبةً من التضحية بالحياة، وهي تضحية مقبولة ومُبرَّرة إذا كانت أيضاً تخدم هدف السعادة في المجمل.

ب ـ الرغبة في الحياة السعيدة

استعرضنا في ما سبق وجهة نظر مِلْ في الرغبة البشرية من المنظور السيكولوجي، فهذا المنظور يشكل مقدِّمة افتراضية منطقيّة لنظرية السعادة القصوى التي تبنّاها. ومن الجدير بالملاحظة أنّ مِلْ ليس واحداً من فلاسفة مذهب نفعيّة الفعل مثل سيدجويك (Sidgwick) ومور (Moore) وراشدول (Rashdall) وليرد (Laird) وسمارت (Smart). فمناصرو نفعية الفعل يجزمون بأن «الفعل أو السلوك لا يكون صائباً أخلاقياً إلا إذا كان هذا الفعل/السلوك سيؤدي ـ أو من المحتمل أن يؤدي ـ في جميع الظروف والأحوال إلى أقصى قدرٍ من المنفعة، مثله في ذلك مثل أي فعلٍ آخر بديل يمكن أن يقوم به الفرد الفاعل»[٤٤]. وقد أبدى مابوت (Mabbott) إعجابه بالتفسير الحديث الذي طرحه آرمسون (Urmson) لنظرية مِلْ باعتبارها نوعاً من نفعية القواعد، إلا أن مابوت يشك في ما إذا كان مِلْ نفسه يدرك الفروق الجوهرية بين كلتا النظريتين «نفعية القواعد» و«نفعية الفعل»[٤٥].

ويقارن فراي بين مذهب العواقبية (Consequentialism) ومذهب النفعية؛ حيث إنه لا يعترف بوجود صلة ترابطية حتمية بين مذهب العواقبية وبين مذهب النفعية بجميع تفسيراته؛ فهو يعلّل موضحاً أن أنصار مذهب العواقبية الأَنَانيَّة (Egoistic Consequentialism) يرون أن المعيار الأوحد للحكم على مدى صحة تصرفٍ أو خطئه، هو ماهية قدرة ذلك التصرّف على تحقيق المنفعة لشخص ما. وعلى النقيض من ذلك، نجد مذهب نفعية القواعد لا يُقيِّم التصرّف من حيث الصواب أو الخطأ على أساس عواقب هذا التصرف[٤٦]. ويفسّر آرمسون نفعية

(٤٤) Richard B. Brandt, "A Utilitarian Theory of Excuses," *Philosophical Review*, vol. 78, no. 3 (July 1969), p. 343.

(٤٥) J. D. Mabbott, "Interpretation of Mill's Utilitarianism," in: J. B. Schneewind, ed., *Mill: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Anchor Books Edition, 1968), pp. 190 and 192.

(٤٦) R. G. Frey, "Introduction: Utilitarianism and Persons," in: R. G. Frey, ed., *Utility and Rights* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), p. 5.

القواعد عند ميل تفسيراً مقنعاً؛ حيث يوضّح أن معيار الحكم بصوابية التصرّف أو السلوك هو أن يكون ذلك السلوك متفقاً مع أيٍّ من القواعد الأخلاقية، وبهذا فإنّ التصرّف الذي يأتي منافياً للقاعدة الأخلاقية المَعنية يكون خطأ؛ فالدور الذي تؤديه المنفعة هو دور معنيٌّ بتقييم القواعد الأخلاقية. فالقاعدة الأخلاقية الصالحة هي تلك التي تعزّز الرفاهية العامّة وتنميها بما تشمله من منافع وخير وسعادة، والقواعد الأخلاقية بدورها تُقيِّم الأفعال والسلوكيات من حيث الصواب والخطأ. ومن ثَمّ، فإنه حين تكون القواعد الأخلاقية غير قابلة للتطبيق، لا مفرّ من اللجوء إلى وسيلة أخرى لتقييم السلوك البشري. وعندما يستخدم آرمسون مصطلح القاعدة الأخلاقية، بوصفه مصطلحاً فنياً، فإنّه يعني به المعنى نفسه عند مِلْ وهو القانون الأخلاقي، والمبدأ الثانوي مثل «أوفِ بوعودك»، و«لا ترتكب جريمة قتل»، و«لا تنطق كذباً»(٤٧). وهناك مسمّيات أخرى يطلقها مِلْ على هذه المصطلحات أيضاً مثل: المعايير الأخلاقية والنظم الأخلاقية وقواعد الفضيلة وحسن السلوك(٤٨).

وهذا التفسير يمكن أن يؤيّده مبدئياً المسعى الذي أقوم به لإحداث المواءمة بين مبدئي المنفعة والعدالة عند مِلْ؛ حيث إنه لا يمكن التوفيق بين مبدأ المنفعة ومبدأ الاعتراض «الفيتو» الذي تقتضيه العدالة عند ميل، إلا إذا نظرنا إليه باعتباره واحداً من الفلاسفة المناصرين لمذهب نفعية القواعد؛ إذ إن الاعتراض العام الموجّه إلى النفعية المطلقة «غير المقيَّدة» يتعلّق بتجاهلها للمصالح والمنافع الحيوية للأفراد. وفكرة نفعية القواعد التي برزت في فترتي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين هي التي يمكن الرد من خلالها على هذا الاعتراض، والرد الآخر على هذا الاعتراض يتمثل في «النظرية الفلسفية الأخلاقية القائمة على الحقوق»(٤٩). علاوةً على ذلك، يستخدم مِلْ مصطلح التعميمات الوسيطة، أو القوانين والمبادئ العامة الوسيطة، وكذلك مصطلح النتائج المنطقية «البدهيات» الناشئة عن مبدأ المنفعة في الإشارة إلى «القواعد الأخلاقية». واستخدام مِلْ لهذين المصطلحين على هذا النحو يمكن أخذه دليلاً على أنّ مِلْ أحد أنصار مذهب «نفعية القواعد»، وليس من أنصار مذهب «نفعية

(٤٧) J. O. Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill," in: Schneewind, ed., Ibid., pp. 182-183.

(٤٨) Mill, "Ultilitarianism," p. 25.

(٤٩) Frey, "Introduction: Utilitarianism and Persons," p. 3.

الفعل»[٥٠]؛ لأنّه إن افترضنا أنه كان من مناصري «نفعية الفعل»، فلن يكون هناك حاجة إلى أي قاعدة أخرى سوى أن التصرف أو السلوك يجلب المنفعة من دون وساطة أي قاعدة أخرى[٥١]. ومن الفقرات الملفتة للانتباه التي عبّر بها مِلْ عن تبنّيه لمذهب «نفعية القواعد»[٥٢]: «في الحالات التي يحجم فيها الناس عن فعل أشياء يمنعون أنفسهم عنها، ويصبرون عليها لاعتبارات أخلاقية؛ فإنه لا يجدر بالفرد الفاعل العاقل أن يكون غير واعٍ وغير مدرك لحقيقة أن التصرف/السلوك الذي يحجم عنه هو من تلك النوعيّة التي لو تمت ممارستها بشكل عام لعمّ ضررها على الجميع، وأنّ هذا هو السبب الدافع إلى التزامه بالإحجام عن ذلك التصرف أو السلوك»[٥٣].

ومن ثَمّ، فإنّ مذهب «نفعية القواعد» عند مِلْ يشير إلى أنّ القواعد الأخلاقية هي التي توجّه ما يحدث بيننا من تفاعلات، وأن السعادة بجميع أنواعها هي المصدر الأساس لهذه القواعد. وبعبارة أخرى، فإن الفضائل الأخلاقية تلزمنا باتباع بعض القواعد، التي تكتسب قوتها المُلزمة من قدرتها على النهوض بالمستوى العام الشامل للسعادة إذا ما تمّ الالتزام بها. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما الحجة المنطقية التي يحثّنا بها مِلْ على قبول القاعدة الأخلاقية الأساسية التي تتبنّاها نظريته، والتي تطالبنا بملاحقة السعادة العامة الشاملة؟

هذه الحجة يقدّمها لنا مِلْ في كتابه **مذهب النفعية** *(Utilitarianism)* في الفصل الرابع الذي يحمل عنوان «طبيعة البراهين التي يخضع لها مبدأ المنفعة»، حيث يقول: «البرهان الوحيد الذي يمكن تقديمه لإثبات أن الهدف المنشود مرئي وواضح، ويمكن الوصول إليه هو أن الناس بالفعل يدركون هذا الهدف، ويضعون له تصوراً؛ فالدليل الوحيد على أن هناك على سبيل المثال صوتاً يمكن سماعه هو أن الناس تسمعه بالفعل. وبذلك، فإن الدليل الأوحد الذي يمكن أن يبرهِن على أن شيئاً ما مرغوب فيه ومنشود هو أنّ الناس بالفعل راغبة فيه؛ فالسبب الوحيد الذي يبرّر الرغبة في السعادة العامّة الشاملة هو أنّ كل شخص

(٥٠) Mill, Ibid., p. 25.
(٥١) Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill," p. 186.
(٥٢) Mabbott, "Interpretation of Mill's Utilitarianism," p. 191.
(٥٣) Mill, "Ultilitarianism," p. 20.

يرغب وينشد السعادة الخاصة به، بقدر إيمانه بإمكانية تحقيقها، والوصول إليها. وهذا دليل دامغ على أن السعادة منفعة بشرية؛ حيث تعود السعادة الخاصة بكل فرد بالنفع والخير عليه. وبهذا، فإن السعادة العامة هي الخير والنفع الذي يعود على الجميع»[٥٤].

والمشكلة التي تكمن في هذه الفقرة المُستشهَد بها هنا، هي أنه في حين نجد أن كلمة مرئي، التي وُصف بها الهدف المرغوب فيه، هي كلمة ذات مفهوم واضح تعني أنه من الممكن رؤيته، ونجد كلمة مرغوب تحمل مفهوماً آخر خلاف المعنى الواضح؛ بمعنى أنه «قابل لأن يكون مرغوباً فيه»، وذلك بحسب ما يقتضي موقعه في الأخلاقيات[٥٥]. فنحن في الأخلاقيات معنيُّون بإقرار القواعد السلوكية الواجبة وليس بوصفها. ومن ثَمّ، فإنّ مِلْ يحتاج إلى أن يربط بين المرغوب فيه بوصفه «مرغوباً» وبين المرغوب فيه بمعنى «أنه قابل لأن يكون مرغوباً فيه».

وقد قدّم ماندلبوم (Mandelbaum) الحجة الدامغة التي تسدّ هذه الفجوة الموجودة بين هذين المعنيين، فهو يجزم بأنّ الحجة التي عرضها مِلْ يُفهم منها حتماً أنها قائمة على اثنتين من الافتراضات أو المقدّمات المنطقية المتتامة، هما كالآتي: لكي يكون الفعل أو السلوك مرغوباً فيه، هناك شرط حتمي لا بد من توفّره ـ وإن كان هذا الشرط لا يكفي توفّره منفرداً ـ وهو أن يكون السلوك قابلاً وصالحاً لأن يكون مرغوباً فيه. وفي ما يتعلق بالغايات البشرية، فإنها تستلزم، بالضرورة، أن تكون الرغبة في تحقيق الهدف متوقِّفة على القابلية والقدرة البشرية التي تجعل الإنسان مؤهَّلاً للرغبة في هذا الهدف. أما الافتراضية الثانية التي يثبتها مِلْ بشكل واضح، فهي تشير إلى أن السعادة هي الغاية الوحيدة التي يكون البشر مؤهلين للرغبة فيها. ومن ثَمّ، فإنه طالما أنه لا يوجد هدف آخر يمكن أن يرغب فيه الإنسان سوى السعادة، فإنّ الشرط الحتمي الذي ذكرناه آنفاً، وهو المرغوبية، يتحوّل ليصبح شرطاً كافياً[٥٦].

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥٥) John Skorupski, *John Stuart Mill*, Arguments of the Philosophers (London; New York: Routledge, 1991), p. 286.

(٥٦) Maurice Mandelbaum, "Two Moot Issues in Mill's Utilitarianism," in: Schneewind, ed., *Mill: A Collection of Critical Essays*, pp. 231-232.

وبهذه الطريقة، نكون قد أقمنا الجسر الذي يصل بين ما لدى كل فرد من رغبةٍ في حياةٍ سعيدة، وبين توفّر الصلاح والخير (النفع) الأخلاقي في هذه الرغبة، أي في هذه الحياة لكل فرد. إلا أن هذا ليس هو ما يرتئيه مذهب النفعية، فقد كان مِلْ صريحاً ومحدّداً حين عرَّف المنفعة عند النفعيين بأنها الخير أو الصالح العام. ويشير مِلْ إلى أن «السعادة التي تمثّل المعيار النفعي الذي على أساسه تتحدّد السلوكيات البشرية الصحيحة ليست سعادة خاصة بالفرد الفاعل، بل هي السعادة الخاصة بالبشر جميعاً»[٥٧]. وبذلك تكون هناك فجوة أخرى يجب على مِلْ سدّها، وهي تلك القائمة بين السعادة الفردية الخاصة وبين السعادة العامة، وذلك استناداً إلى القيمة الأخلاقية العليا، وهي تحقيق الحدّ الأقصى من السعادة.

وقد قدّم بريتون فرضية تسعى إلى سدّ هذه الفجوة، وذلك خلال تناوله لمذهب النفعية عند مِلْ بالتحليل والتفسير الذي ينزِع إلى الإيمان بالنخبوية، أي بحكم النخبة؛ إذ يرى أنه طالما أن الحكماء من الناس راغبون في السعادة العامة لذاتها لِما فيها من نفع، وأن اختيارهم يمثّل معياراً للمنفعة، فالسعادة العامة إذاً هي المنفعة[٥٨]. ويتساءل مِلْ: «هل هناك شيء آخر سوى «المشاعر» و«حكم أصحاب الخبرة» قادر على أن يقرر ما إذا كانت متعة ما تستحق أن تُشترى على حساب الألم؟»[٥٩]. وهذه محاولة ناجحة من مِلْ لسدّ الفجوة بين الرغبة في السعادة الفردية والرغبة في السعادة العامة.

واستناداً إلى قيمة أخلاقية أخرى هي الحيادية، يمكن سدّ هذه الفجوة؛ إذ يجزم مِلْ بأنّ «النفعية تقتضي من الفرد الفاعل (الشخص الحكيم المجرِّب) أن يقف موقفاً نزيهاً وحيادياً إلى أبعد حدٍّ ممكن من النزاهة والحيادية بين سعادته الشخصية وبين سعادة الآخرين؛ لأنه يقوم بدورٍ أشبه بدور المُعايِن للأحداث من دون أن يكون طرفاً فيها. فمن القاعدة الذهبية ليسوع الناصري، نستشفّ روح أخلاق المنفعة، تلك الروح التي تبلغ حدّ الكمال؛ فأن تعامل الآخرين بمثل ما تحب أن تُعامَل به، وأن تحب جارك أو أخاك في الإنسانية كحبك

---

(٥٧) Mill, "Ultilitarianism," p. 17.

(٥٨) Britton, *John Stuart Mill: An Introduction to the Life and Teaching of a Great Pioneer of Modern Social Philosophy and Logic*, p. 53.

(٥٩) Mill, Ibid., p. 11.

لنفسك، هي المبادئ التي تشكّل «مذهب الأخلاق النفعية» في صورته المثالية النموذجية التي تصل إلى حد الكمال»[60]. والسؤال الآن: لماذا يجب أن نقدّر قيمة مبدأ الحيادية، ونعطيه حقّ قدره ما دام مبدأ المصلحة الشخصية يحقّق لنا قدراً أكبر من المنفعة؟

يستند ريان عند تفسير مذهب النفعية عند مِلْ، إلى أسلوب الفيلسوف توماس هوبز في الجدال والنقاش والاحتجاج بالحجج، وذلك بهدف الوصول إلى تقدير قيمة المنفعة العامة من خلال مبدأ الحيادية؛ حيث إن المنفعة هي النقطة المحورية في المذهب الأخلاقي الذي ينتهجه مِلْ[61]. فمن خلال هذا التفسير يقترح ريان أن نرجع إلى فرضية مِلْ التي مَفادَها: أنّ الأفراد يسعون إلى السعادة باعتبارها الغاية المنشودة الوحيدة؛ إذ إن كل إنسان بطبيعته يريد المصلحة الشخصية. علاوةً على ذلك، يرى مِلْ أن: «الحالة الاجتماعية هي حالة ضرورية وحتمية وطبيعية يألفها الإنسان بفطرته، إلى درجة أنّه لا يتصوّر نفسه مطلقاً في وضعٍ آخر سوى ذلك الوضع الذي يكون فيه عضواً من أعضاء مجتمعٍ أو رفقة ما، وكأنه عضو من أعضاء جسدٍ واحد. وهذا في ما عدا بعض الحالات الاستثنائية، أو الحالات التي يتخلّى فيها المرء طواعيةً وبإرادته عن هذا الوضع، ويتجرّد فيها عن هذه الطبيعة». ومن ثَمّ، فإن الإنسان مَيّال بطبيعته إلى السعي وراء سعادته الشخصية في مجتمع من الأفراد يسعون وراء مصالحهم الشخصية، وعلى كل فرد من هؤلاء أن يعترف بأنهم جميعاً سواء في هذا السعي. ونكمل مع مِلْ وجهة نظره السابقة؛ حيث يوضح أنّه: «كما هو ظاهر، فإنّ العلاقات الاجتماعية والرفقة بين بني البشر، باستثناء العلاقة بين السيد والعبد، لا يمكن، بل يستحيل أن تقوم إلا على أساس مراعاة المصالح بشكل متبادَل بينهم». والمصالح الخاصة بجميع أعضاء المجتمع، ليست هي وحدها التي تجب مراعاتها وأخذها في الحسبان عند تحديد الغايات العامة الجماعية، بل أيضاً المصلحة الخاصة بكل عضو منهم يجب أن تؤخذ في الحسبان وبالقدر نفسه. يؤكّد مِلْ أن «العلاقات الاجتماعية والرفقة بين الأنداد، أي بين المتكافئين من الأفراد لا يمكن أن تقوم إلا على أساسٍ من التفاهم بأن مصالح

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.

(٦١) Alan Ryan, *John Stuart Mill,* Studies in Philosophy, A Randon House Study in the History of Philosophy; SPH 24 (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 196-205.

الجميع لا بد من أن تراعَى على حدٍّ سواء»[٦٢]. ويبدو أن ريان يفسّر مفهوم السعادة العامة عند مِلْ على هذا النحو؛ حيث يرى مِلْ أن السعادة العامّة تقوم على أساس الرغبة في السعادة الفردية، وذلك في إطار مبدأ المساواة التي يُسلّم جدلاً بأنها قائمة ضمنيّاً بين أفراد المجتمع الواحد، ذلك المبدأ الذي يقتضي بدوره توافر الحيادية والنزاهة خلال السعي وراء السعادة[٦٣].

ولكن إذا كان مِلْ يقصد بمفهومه هذا أن يشير إلى أن قيام المجتمع البشري على أساس الافتراض، والتسليم جدلاً بانعدام المساواة بين أعضائه، هو افتراض لا يمكن تصوره من الوجهة المنطقية، ويستحيل من الوجهة العملية والتطبيقية؛ فإن هذا الرأي الذي يطرحه مِلْ يتناقض مع ما لدينا من مخزون من البراهين التي قامت على تجارب امتدّت على مدى تاريخ المجتمع البشري. وإذا كان مِلْ يشير إلى أنّ المساواة مرغوب فيها أخلاقيّاً بمنأى عن المنفعة، فإن اعتقاده في احتكار السعادة باعتبارها الغاية القصوى سيكون موضع شكّ وتساؤل.

وفي ما يتعلّق بجدوى السعي وراء السعادة العامة عندما تتعارض مع السعادة الفردية، فإن مِلْ يقدم حلّين؛ **الأول**: لا بد من إعداد قوانين وأعراف مجتمعية على نحوٍ يؤدي إلى إحداث التناغم بين السعادة العامة والسعادة الشخصية بأقصى قدرٍ ممكن. **الثاني**: عن طريق التعليم يجب على المجتمع أن يُقنع بوجه ثابت كل عضو بأن يرى سعادته الشخصية في توطيد المنفعة العامة[٦٤]. ومن ثَمّ، فإنّ الحكومات الحيادية التي تتبع النظام الديمقراطي يجب أن تعمل على تنمية المنفعة العامة بدلاً من المصالح الطائفية.

إلا أن علمانية «النظرية الأخلاقية النفعية» التي تبنّاها مِلْ يمكن أن نراها بوضوح في تصوّره وحجته[٦٥]. وفي ما يتعلق بتصوّره، نجده يحصر مفهوم

---

(٦٢) Mill, "Ultilitarianism," p. 33.

(٦٣) Ryan, Ibid., p. 197.

(٦٤) Mill, Ibid., p. 18.

(٦٥) يزعم كيمليكا (Kymlicka)، أن مِلْ وأمثاله من فلاسفة علم الأخلاق المناصرين للنفعية الأخلاقية، قد قدّموا لنا البديل الأقوى عن المذهب الديني في علم الأخلاق. انظر:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990), p. 10.

السعادة في نطاق المتع والملذات الدنيوية فحسب، ولم يوسّع نطاق هذا المفهوم ليشمل أيضاً السعادة الأخروية. فهو عندما يجزم بأن السلوك البشري بأكمله مدفوع بشكل مطلَق بالرغبة في عيش حياةٍ سعيدة، فإنّ هذا معناه أنّ الحياة التي يقصدُها هنا ليست سوى الحياة الدنيوية، في حين يسعى الأفراد المتدينون إلى حياة خالدة هانئة، كما يعملون أيضاً لأجل السعادة في الحياة الحالية. ومن هنا نجد أن الإسلام الشيعي لا يتّفق مع مِلْ في تصوّره الضيق المحدود للحياة؛ فمفهوم الإسلام الشيعي عن الحياة هو مفهوم واسع النطاق؛ حيث تنقسم الحياة من منظوره إلى عالمين: حياة ما قبل الموت وحياة ما بعد الموت، وهي الحياة الخالدة. فعلى الرغم من أن السعادة هي منتهى غايات السلوك البشري بالفعل[٦٦]، إلا أنّ الحياة ليست مقتصِرة فقط على الحياة الدنيوية الزائلة، بل هي بالفعل تشمل حياة مؤقتة قبل الموت وحياة خالدة بعد الموت[٦٧].

وفي ما يتعلّق بعلمانيّة الحجة عند مِلْ، فإنه عندما يعمد إلى جمع البراهين المتعلقة بحقيقة رغبات الإنسان، تلك البراهين التي تمثّل المقدّمة الافتراضية المنطقية الأولى في حجته، فهو يخلُص في النهاية إلى أنّ الشيء الوحيد الذي ينشده الإنسان هو السعادة في هذه الحياة الدنيوية الفانية. وبالمثل، عندما يتجّه مِلْ إلى تصنيف مختلف «الخبرات والتجارب الجالبة للمتعة واللذة» من حيث الكم والكيف، فإنه يستند في ذلك إلى الشخص المُجَرِّب الحكيم، الذي يكون بالطبع علمانيَّ النزعة. وفي ما يختصّ بالمقدّمة المنطقية الثانية، في الحجة البرهانية التي يعرضها مِلْ، سنجد أن هناك فرضيات علمانيّة أخرى في نظريته. فالجسر الأول بين ما هو مرغوب فيه وما هو جدير بأن يكون مرغوباً فيه يقوم على فرضية علمانية؛ حيث يرى مِلْ أن الشيء الوحيد الذي يرغب فيه الإنسان وينشده هو السعادة؛ إذ إن السعادة تعني حياة دنيوية سعيدة. ونجد أن مِلْ يشرح بوضوح مقدمته المنطقية الثانية في نظرية السعادة القصوى ـ تلك النظرية التي يتبنّاها ـ متجاهلاً الرغبات المثلى التي يَنشُدها المتديّنون ممن يسعون إلى تحقيق السعادة الأخروية إلى جانب السعادة الدنيوية أيضاً. وبذلك يكون مفهوم الرغبة

---

(٦٦) Muhammad Hussein Tabatabai, *Usouli Falsafa wa Rawishi Rialism*, edited by Murtaza Mutahhari, 5 vols. (Qum: Dafteri Intisharati Islami, [n. d.]), vol. 5, p. 314.

(٦٧) Muhammad Hussein Tabatabai, *Shi'ah dar Islam*, 2nd ed. (Qum: Markazi Matbouaati-yi Dar al-Tablighi Islami, 1969), pp. 1-3.

في السعادة الشخصية عند مِلْ مفهوماً علمانيّاً؛ إذ يركّز على ملذّات الحياة الدنيا. والجسر الثاني الذي أقامه مِلْ بين الرغبة في السعادة الفردية والرغبة في السعادة العامة يرتكز على أساسٍ علماني. فمن خلال التفسير الأول الذي يسد الفجوة بين «السعادة الفردية» و«السعادة العامة» من خلال الاستعانة بأشخاص ذوي حكمة وخبرة، يتضح أن الاختيار قد وقع فقط على الأشخاص العلمانيين. ولَمّا كان العلمانيون لم يجربوا الحياة القائمة على التدين، كانت النتيجة التي يتوصلون إليها بناءً على ما يقومون به من تفكير وتأمل ـ تؤيد الرغبة في السعادة العامة بمفهومها الدنيوي فقط.

وعلى النقيض من وجهات النظر السابقة، يعلن القرآن: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[٦٨]. ومن ثَمّ، فإنّه طبقاً للإسلام الشيعي، تكون «الحياة الخالدة» هي الأعلى مقاماً، والأعظم قيمةً ونفعاً من «الحياة الدنيا» إذا ما حدث التعارض أو الخلاف حول أيّهما الأنفع والأقيم: سعادة الحياة الزائلة أو سعادة الحياة الأبدية. وتصف لنا هذه الآية الجنة: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ تُحْبَرُونَ * يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍۖ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[٦٩].

ولا يتورّع مِلْ عن التصريح بأنه لا يحقّ لله أن يضع قواعد أخلاقية لبني البشر، وهذا القول بالطبع يتنافى تماماً مع قواعد الشريعة الإسلامية من منظور المذهب الشيعي. يقول مِلْ: «إنني أُسَلِّم بأن الدستور الأخلاقي المُقرَّر والمُعترَف به لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال حقّاً إلهياً، بل أؤكد ذلك وأؤيده بشدة»؛ بل إن مِلْ يدّعي في إحدى مقولاته ما هو أكثر من ذلك، وهو أنه إن كان الله يريد أن يُنزل من وحيه نصوصاً مُنَظِّمَة للمبادئ والقواعد السلوكية الأخلاقية، كان عليه ـ أي على الله ـ أن يَتّبع الفكر النفعي الذي ينتهجه مِلْ، وتحديداً النفعية بمفهومها الدنيوي. يقول مِلْ: «أيّما كان ذلك الوحي الذي ارتآه الله بشأن السلوك الأخلاقي صحيحاً وملائماً، فإنّه لا بد من أن يكون مستوفياً لشروط النفعية عند أعلى مستوى لها»[٧٠].

---

(٦٨) **القرآن الكريم**، «سورة العنكبوت،» الآية ٦٤.

(٦٩) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآيتان ٧٠ ـ ٧١.

(٧٠) Mill, "Ultilitarianism," pp. 23 and 25.

إنّ ظنون مِلْ بشأن الله تتعارض مع تعاليم الإسلام الشيعي، ففي ما يختص بتحديد مبادئ وقواعد الفضيلة والسلوك الأخلاقي، نجد أن القرآن الكريم يشير إلى أنّ إدراك الخير والشر هو شيء مغروس في الطبيعة البشرية، ويمكن تبيّنه عملياً بالاستدلال العقلي[٧١]؛ بل إن الدين والوحي الإلهي يعملان معاً كمصدرٍ مكمل للفضيلة ومبادئ السلوك الأخلاقي لتكون مبادئ تامة وكاملة لا ينقصها شيء ولا تشوبها شائبة. ويمكن أن نرى هذه الصورة الكاملة في اتساع مدى الإدراك الطبيعي الغريزي للخير والشر لدى الإنسان، وكذلك في التكامل بين القوة الدافعة في الإنسان للسير نحو التقدّم والتطوّر، جنباً إلى جنب مع عملية تحفيز دائم للمواهب والمَلَكات الطبيعية في الإنسان من خلال تذكيره بأنّه قد خُلِق مطبوعاً على إدراك الخير والشر[٧٢]؛ لذا أنزل الله الوحي ليكمّل هذا الإدراك البشري بالخير والشر.

وفي ما يتعلّق بالمنهج الأخلاقي القويم من وجهة النظر الإسلامية الشيعية، فإنه يبدأ أولاً بالقرآن الكريم الذي يقيم العدالة، ويجعله على قمة القيم الإنسانية، ومن ثَمّ يدعو المسلمين إلى الوقوف مع العدالة حتى مع أعدائهم؛ لأن الصلاح والاستقامة والورع هي القيم والطبائع الإنسانية التي تفرض العدالة والإنصاف[٧٣]. علاوةً على ذلك، فإن القرآن الكريم يقارن في نصوصٍ صريحة محدّداً أوجه الاختلاف بين المنفعة الإنسانية في الحياة الدنيا والعدالة، ويدعو المسلمين إلى أن ينتهجوا سبيل العدالة والإنصاف حتى إن جاء ذلك على حساب منفعتهم المؤقتة، أي منافع الحياة الدنيا الزائلة[٧٤]. فوصول الإنسان إلى الحياة الخالدة السعيدة في حقيقة الأمر، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعدالة والإنصاف في الحياة الدنيا الزائلة؛ إذ إنه بذلك يكون هناك وحدة بين العدالة بوصفه قيمة أخلاقية وبين المنفعة بمفهومها العام.

وممّا تقدّم وبمعارضته للأديان الغيبية، يتّضح أن مِلْ يقدّم نفسه باعتباره

(٧١) ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [القرآن الكريم، «سورة الشمس،» الآيتان ٧ ـ ٨]، و
'Ali Qulī Qara'īḥ *The Qur'an with a Phrase-by-Phrase English Translation* (London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2004), p. 851.

(٧٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ٢١ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٢)، ج ١٦، ص١١٩ ـ ١٢٠.

(٧٣) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٨.

(٧٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٣٥.

مُلحِداً، ومنشقّاً عن الدّين المتّبَع وعن الكنيسة، وذلك ما يقرّ به أيضاً المعاصرون له(٧٥). وفي المقابل نجد مِلْ يؤيد مفهوم دين الإنسانية الذي تبناه الفيلسوف أوغست كونت، ذلك المفهوم الذي يخدم أغراضاً علمانية ودنيوية بحتة بعيداً عن الله(٧٦). إذ يرى مِلْ أن مذهبه الأخلاقي النفعي يستحق أن يطلق عليه «دين الإنسانية». ففي مقاله الذي يحمل عنوان «الطبيعة البشرية»، نجده يلقي بظلال الشك على إمكانية أن يكون هناك ارتباط بين الله المنّان الجبار وبين قسوة الكون، حيث يؤمن المؤمنون بالله بأنه هو خالقه. علاوةً على ذلك، فإنه في ما يتعلق بالتوحيد (الإيمان بوجود الله)، لا يعترف مِلْ بإمكانية إثبات مدى صدق أو بطلان الأديان بإيراد الحجة والبرهان(٧٧)، وهو في وجهة النظر هذه ينزع إلى نظرية المعرفة؛ بل هو يزعم بأن اعتقاد الإنسان في الأديان السماوية، وإيمانه الراسخ بها وبالآلهة في الأزمنة الماضية لم يكن سوى افتقار إلى المعرفة والدراية بما يحدث في العالم والكون من حوله، إلى جانب أمل الإنسان في تحقيق المنافع «التي أخفق في تحقيقها على الأرض». إلا أنّ مِلْ لا ينكر جدوى دور الأديان ونفعها في إدراك الخطأ والصواب في السلوك البشري، وكذلك في حثّ الإنسان على اتباع السلوكيات الصحيحة(٧٨).

وبذلك تجمّعت العوامل التي دفعت مِلْ إلى تأييد دين الإنسانية باعتباره حتمياً وكافياً. وتتمثّل هذه العوامل في تلك المنفعة التي يحقّقها الدين كما أشرنا آنفاً، إضافة إلى تعذّر الدفاع عن المذاهب الدينية السماوية، إلى جانب إمكانية تحقيق المنافع التي يأتي بها الدين من خلال دين الإنسانية بشكلٍ أكثر شمولاً(٧٩). وتكمن قيمة دين الإنسانية عند مِلْ في دوره في إشعار الأفراد

---

(٧٥) Robert Carr, "The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Reluctant Scepticism," in: Víctor Sánchez Valencia, ed., *The General Philosophy of John Stuart Mill,* International Library of Critical Essays in the History of Philosophy (Aldershot, Hants; Burlington, VT: Ashgate, 2002), p. 413.

(٧٦) Richard Vernon, "J. S. Mill and the Religion of Humanity," in: James E. Crimmins, ed., *Religion, Secularisation and Political Thought, Thomas Hobbes to J. S. Mill* (London; New York: Routledge, 1990), p. 169.

(٧٧) Carr, Ibid., pp. 423-424 and 428.

(٧٨) John S. Mill, "Utility of Religion," in: John Stuart Mill, *Essays on Ethics, Religion and Society*, editor of the text J. M. Robson; introduction, F. E. L. Priestley; essay on Mill's Utilitarianism, D. P. Dryer, Collected works of John Stuart Mill; v. 10 (Toronto: University of Toronto Press, 1969), pp. 418-419.

(٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص٤١٧ ـ ٤٢٢.

بالرضا والقناعة وسمو المشاعر، وفي تميّزه وتفوّقه على جميع الأديان السماوية، وذلك لسببين؛ **الأول**: أنّ دين الإنسانية هو دين الزهد والتجرّد من الأهواء والأغراض؛ حيث إن أتباع هذا الدين ومريديه لا ينتظرون الجزاء والثواب في الدار الآخرة مقابل طاعتهم للقواعد الأخلاقية التي يضعها هذا الدين. **الثاني**: أنّ هذا الدين يخلو تماماً من التناقضات الفكرية، مثل: الإيمان بوجود إله له وحده الكمال بوصفه خالقاً لهذا العالم الناقص. هذا بالإضافة إلى القيمة الاجتماعية التي يتمتّع بها دين الإنسانية؛ إذ إنه يعلم الأفراد كيف يقدرون ويحترمون سعادة الآخرين كتقديرهم لسعادتهم الشخصية. والنتيجة الطبيعية للشعور بوحدة المصالح والأهداف مع الآخرين ـ تلك الأهداف المتمثّلة في تحقيق السعادة القصوى لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع ـ هي تحقيق هذا الهدف(٨٠).

ويعترف مِلْ بتميّز الأديان السماوية عن دينه «دين الإنسانية» بميزة واحدة فقط؛ حيث يقول: «ميزة واحدة ستظل الأديان السماوية متفوقة بها على دين الإنسانية هي الصورة التي ترسمها لحياة ما بعد الموت. وإنني لا أستطيع مقاومة التفكير في أنه بقدر ما تتحسن أوضاع البشر، وبقدر ما يحققون السعادة في حياتهم، وبقدر ما يصبحون أكثر قدرة على استمداد السعادة من منابعها المعطاءة، بقدر ما يكونون أقل اهتماماً بهذه الصورة التي تمتلئ بتوقّعات لا تخلو من المداهنة؛ حيث تمنيهم بأشياء ساحرة في تلك الحياة». ويستطرد مِلْ قائلاً: «إذا لقي «دين الإنسانية» الرعاية نفسها التي تلقاها الأديان السماوية، وكانت هناك جدية في غرس قواعده ومبادئه الأخلاقية في النفوس والعقول؛ حتى تصير هي العرف الأخلاقي المتبع، فإن كل من يتلقون هذه المبادئ والأعراف الأخلاقية سيظلون طوال حياتهم إلى أن تحين لحظة الموت القدوة والمثل الأعلى في حياة مريديهم. ولا أستطيع أن أدرك خسارة المتشكّك، بسبب مذهبه الشكوكي، لأي سلوى واقعية أو قيِّمة إلا الخسارة في أمر واحد: وهو أمل لقاء هؤلاء الأعزاء عليه الذين انتهت حياتهم الدنيوية قبله. هذه الخسارة هي في الحقيقة لا تُنكَر ولا تُخَفَّف(٨١).

(٨٠) Allan D. Megill, "J. S. Mill's Religion of Humanity and the Second Justification for the Writing of "On Liberty"," *Journal of Politics*, vol. 34, no. 2 (May 1972), pp. 616-617.

(٨١) Mill, "Utility of Religion," pp. 426-427.

كل ما سبق ذكره من آراء تبنّاها مِلْ تؤكد التعارض من الناحية النظرية بين مذهبه الأخلاقي النفعي وبين المذهب الشيعي في الإسلام.

٢ ـ مبدأ «فيتو» العدالة

إن جميع النفعيين، باستثناء مِلْ، يتجاهلون البحث والتفكير في مفهوم العدالة، والمشكلات التي تعترضهم بشأن هذا المفهوم خلال البحث في مذهب النفعية. والسبب وراء هذا التجاهل هو أن قيماً مثل: المتعة/اللذة والألم والسعادة والرفاهية، تستبد بفكر هؤلاء وتستحوذ عليهم. فنجد أن ليونز على سبيل المثال يصف تناول مِلْ لمبدأ العدالة وعلاقته بمبدأ المنفعة بأنه شديد التعقيد، بل إنه «كثيراً ما يكون مُحيراً» إلى حدّ أنه يبعث على توجيه الانتقاد إلى مِلْ بأنّه في هذا التناول «متناقض مع نفسه أو غير عقلاني»[٨٢]؛ إذ نجد أن تناول مِلْ لمبدأ العدالة، والأسلوب الذي استخدمه خلال هذا التناول قد دفع بعضٌ ممن تناولوا مؤخراً نظريته الأخلاقية بالتفسير والتحليل، أمثال ليونز وغراي، إلى القول إن مِلْ قد ابتدع ما يمكن تسميته بـ «مذهب النفعية غير المباشرة»[٨٣]. يقول ليونز: «تعدّ نظرية مِلْ في علم الأخلاق النظرية البديلة لكلٍّ من نفعية القواعد ونفعية الفعل»، وذلك من حيث إن مبدأ المنفعة لا يحدّد مباشرةً الصواب والخطأ؛ حيث يجزم «ليونز بأن معيار الصواب والخطأ عند مِلْ هو استحقاق المُعاقَبة على السلوك الذي بموجبه يُنتَهَك حق الفرد الذي يستطيع أن يطالب به بوصفه حقه المعنوي»[٨٤]. وبالمثل، ينسب غراي إلى مِلْ فكرة النفعية غير المباشرة، وذلك لسببين؛ **الأول**: أن مِلْ يربط بين الخطأ في التصرف أو السلوك وبين استحقاق المعاقبة عليه. **الثاني**: أن اللجوء والاحتكام الفوري المباشر إلى مبدأ المنفعة لفض أي اختلاف أو نزاع حول مسائل أخلاقية ـ هو أمر مرده إلى هزيمة الذات، التي ترجع بدورها إلى أن الإنسان ليس معصوماً من الخطأ[٨٥].

---

(٨٢) David Lyons, "Mill's Theory of Justice," in: *Alvin I. Goldman and Jaegwon Kim, eds., Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt*, Philosophical Studies Series in Philosophy; v. 13 (Dordrecht; Boston, MA: D. Reidel, 1978), pp. 1 and 4-5.

(٨٣) Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, p. 43.

(٨٤) Lyons, Ibid., pp. 6-7 and 12.

(٨٥) *John Gray, Mill on Liberty: A Defence*, International Library of Philosophy (London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1983), pp. 36, 38-39 and 46-47.

إلا أنّه في مقابل ذلك التفسير الذي يتناول مبدأ العدالة من وجهة نظر مِلْ بالاعتراض، نجد أن مِلْ نفسه يصرّح بشكل واضح وصريح أن معياري الخطأ والصواب في السلوكيات البشرية هما المتعة والألم[٨٦]، بالإضافة إلى أنّه في إطار اعتبار مِلْ مناصراً لشكلٍ من أشكال نفعيّة القواعد، يمكن أن نرى مبدأ المنفعة متوافقاً مع مبدأ العدالة عنده، ولا تنافر بينهما، بل إن مِلْ كما سنرى في الفصل القادم يستند، مباشرة، إلى مبدأ المنفعة لتبرير «مبدأ الحرية، وهو يعني عدم التقيد بآراء أو إرادة الآخرين» من منظوره. ولكن هذا الفصل، كما أشرنا من قبل، يذهب إلى ترجيح أن المذهب الذي ينسب إلى مِلْ هو شكل من أشكال «نفعية القواعد»، وفي الجزء الآتي سنبحث هذه النقطة بتوسعٍ أكثر.

أ ـ ما العدالة؟

يبدأ مبدأ العدالة عند مِلْ بافتراض مبدئي لتعريف العدالة بأنها الامتثال للقانون، والعمل وفقاً له، في حين الظلم يعني خرق القانون. وطالما أن القوانين هي من صنع البشر، فإن احتمالات أن يشوبها أخطاء أمر وارد. ومن ثَمّ، فإنّ العدالة هي احترام تلك القوانين الموضوعة على النحو الذي «ينبغي» أن تكون عليه القوانين، والتقيد والالتزام بها؛ في حين الظلم هو مخالفة هذه القوانين وخرقها. ومن ثَمّ يخلص مِلْ إلى استنتاج مَفاده أن «الشعور بالظلم أتى من كونه مرتبطاً بانتهاك القوانين الموضوعة فقط وليس كل القوانين»[٨٧]. وبموجب هذه الفرضية الثانية يكون مِلْ قد وسّع من رؤيته لمفهوم العدالة، وخرج بها من كونها مجرد مطابقة سلوكٍ ما للقانون الوضعي[٨٨].

وفي ما يتعلّق بالمعيار الذي يجب أن يتمّ على أساسه وضع وتقييم القانون العادل، يرى مِلْ أن أي قانون يبرّر خرقُه عقابَ هؤلاء الذين قاموا بالخرق ـ هو نموذج للشكل الذي يجب أن تكون عليه القوانين. وبذلك يصل مِلْ إلى نقطة جوهرية في مبدأ العدالة، وهي أن المعاقَبة على الظلم عمل له ما يُبَرِّره قانوناً، كما أنه مُستساغ ومُرْضٍ ومُحَبَّب إلى نفوسنا. فمبدأ العدالة، إذاً، يُستمد من الشعور العام الغريزي والعقلاني بالرضا، وانشراح الصدر تجاه معاقبة

---

(٨٦) Mill, "Ultilitarianism," p. 7.

(٨٧) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٨٨) Lyons, "Mill's Theory of Justice," pp. 1 and 5.

الأشخاص الذين ارتكبوا أفعالاً تضرّ بالمجتمع أو تسيء إليه(٨٩)

وبعد أن عرَّف مِلْ العدالة بأنها التقيّد بتلك القوانين التي يبرر خرقُها معاقبةَ أولئك الذين قاموا بالخرق، ذهب إلى إثبات فرضية أخرى تتعلق بالمعيار الذي يتحدد على أساسه مدى إمكانية تبرير المعاقبة وصحته؛ إذ يقول مِلْ: «ومما ينطوي عليه هذا. . . فكرة أن هناك شخصاً ما تضرَّر من خرقِ القانون، ذلك الخرق الذي بموجبه انتُهكت حقوقه». ومن ثَم، فإن المبرِّر للمعاقبة يكمن في وجود حق مُنتهَك، ذلك الحق الواجب لفردٍ من الأفراد. ويجزم مِلْ بأنه من خلال الربط بين «مفهوم الحق» وبين «حق الادعاء» القانوني على الآخرين، يمكننا تعريف «الحق المعنوي» بأنه «ذلك الشيء الذي من الصائب أن يَتمّ أداؤه، ومن الخطأ أن يتم تجاهله. ليس هذا فحسب، بل هو أيضاً ذلك الشيء الذي يمكن لشخصٍ ما أن يدّعي بحقه في المطالبة به منا». ويربط مِلْ بين وجود حق ما من جهة، وبين الالتزام التام قانوناً من جانب الآخرين، بمراعاة هذا الحق من الجهة الأخرى، وهو في هذا السياق يُفَرِّق بين واجبات الالتزام التام قانوناً، وواجبات الالتزام غير التام قانوناً؛ مؤكداً أن: «واجبات الالتزام التام قانوناً، هي تلك الواجبات التي يكون فيها حق متلازم لشخص أو مجموعة من الأشخاص. أما واجبات الالتزام غير التام قانوناً، فهي تلك الالتزامات المعنوية أو الأدبية التي لا ينشأ عنها أي حقّ من الحقوق، مثل الإحسان، وأي عمل من أعمال الخير، أي هي تلك الالتزامات التي نكون مُلزَمين أدبيّاً بأدائها، ولكن ليس تجاه شخصٍ بعينه، ولا في وقتٍ محدّد مسبقاً»(٩٠).

وقد توصّل مِلْ من خلال ما استعرضناه آنفاً إلى تعريفٍ للعدالة من وجهة نظره، وهو كالآتي: «تختصّ العدالة بتلك الالتزامات التي تفرضها مبادئ السلوك الأخلاقي، والتي تتعلق بأداء الحقوق، وذلك في مقابل الالتزامات الأدبية والمعنوية». ومن هذا المنطلق يتوصّل مِلْ إلى استدلال مفاده: «يتضح أن «العدالة» بوجه عام تنطوي على فكرة الحق الشخصي الذي يملكه شخص أو أكثر لادعاء شيء ما والمطالبة به»(٩١) ونجد أنّ هذا التركيز على الأشخاص

(٨٩) Mill, Ibid., pp. 49 and 53-54.

(٩٠) المصدر نفسه، ص٥٠ ـ ٥١.

(٩١) المصدر نفسه، ص٥١.

بصفتهم الفردية المستقلّة هو السمة البارزة في مفهوم مِلْ لمعنيي العدالة والحقّ المعنوي(٩٢). ولا يزال التساؤل مثاراً بشأن ماهية الحقوق التي يشكّل احترامها ومراعاتها التزاماً واجباً على آخرين! وأهمّ الحقوق الأساسية عند مِلْ هي الحق في الشعور بالأمن والحق في الحرية(٩٣)؛ إذ يزعم مِلْ أن الشعور بالأمان والحماية من أيّ ضرر من قِبَل الآخرين، والشعور بالحرية بعيداً عن تدخلات الآخرين في خصوصيات غيرهم من الأفراد هي «مبادئ أو حقوق جوهرية وحيوية لسعادة ورفاهية الإنسان أكثر من أية مبادئ أساسية أو قواعد سلوكية أخرى... ومعاقبة أولئك الذين يُقْدِمون على خرق هذه المبادئ والقواعد وانتهاكاتها... هو أمر تمليه علينا العدالة»(٩٤) ويتّضح من كلا هذين الحقَّين الأساسيين أنهما مستمَدّان من قيمة السعادة والرفاهية، أكثر من كونهما حقوقاً جوهرية مُضَمَّنة في أيٍّ من العقود الاجتماعية، أو قائمة عليها. ومن ثَم، فإن الحقوق عند مِلْ تقوم على أساسٍ المنفعة(٩٥)

وإذا نظرنا نظرة عامة وشاملة على مفهوم العدالة عند مِلْ، فسنجد أن ذلك المفهوم يشير إلى النهي عن أمرين؛ **الأول**: أن العدالة تقتضي منا ألا ننتهك حقوق الآخرين بما يعني عدم التدخل في حياتهم الشخصية ولا في سلوكياتهم، مع عدم إلحاق الأذى أو الضّرر بهم. **والثاني**: أن العدالة مرتبط بالحيادية والمساواة بحسب ما تقتضيه القواعد والأصول، بما يعني مراعاة المساواة بين جميع الأفراد عند التعامل معهم في كلّ ما يتعلّق بحقوقهم(٩٦) وفي ما يتعلق بموضوع العدالة، فهو يتمثّل في السلوكيات التي يراعَى فيها الآخر، حيث يتحدّد بدقة كلا الحدّين: الحقوق والواجبات. ومن ثَمّ، فإنّ جميع السلوكيات التي تراعَى فيها فقط المصلحة الشخصية، وجميع الواجبات والالتزامات الاجتماعية التي لا يعود أداؤها بالنفع على أشخاصٍ محددين ـ مع مراعاة أن يكون ذلك كله في إطار السلوكيات المباحة المسموح بها ـ تصبح جميعاً موضوعاً لقواعدَ أخلاقيةٍ أخرى.

---

(٩٢) *David D. Raphael, Concepts of Justice* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2001), p. 133.

(٩٣) Donner, "Mill's Utilitarianism," p. 285.

(٩٤) Mill, "Ultilitarianism," pp. 62-63.

(٩٥) Donner, Ibid., p. 282.

(٩٦) Mill, Ibid., pp. 45-47.

ب ـ كيف يمكن التوفيق بين مبدئي العدالة والمنفعة؟

العدالة والمنفعة عند مِلْ بعيدتان عن التناقض، وهما مبدآن مترابطان ارتباطاً وثيقاً؛ نظراً إلى أن سعادة الأفراد ورفاهيتهم هي التي تعلّل الحقوق الواجبة لهم[٩٧]، فأسلوب مِلْ في إقامة مبدأ العدالة على أساس مبدأ السعادة القصوى يحُول دون وجود تناقضات حادة بين كلا المبدأين؛ إذ يقوم مِلْ بدايةً بتقسيم المعيار الأساس لمبادئ السلوك الأخلاقي إلى نوعين مميزين: **المنفعة الأولى** وهي العليا التي تحتلّ المقام الأول بين المنافع، والتي تعد أكثر المنافع حيوية وجوهرية، والتي هي المنفعة العامة الوحيدة على الإطلاق التي ينتفع بها البشر جميعاً، وهي الأمن. وقد يرى بعضٌ أن السبب وراء احتلال هذه المنفعة، الأمن، لهذه المكانة العليا الأهم بين المنافع ـ يكمن في أن الحياة السعيدة تستوجب أن يكون هناك في المقام الأول «حياة». ومن ثَمّ نجد أن كل ما يهدّد أو يضر بالحياة ذاتها يشكل أقصى درجات الألم والأسى وأسوأها. ولعلّ ما يؤيّد ذلك التفسير ما لدى مِلْ من إيمانٍ راسخ بأن «إنقاذ الحياة من كل ما يهدّدها قد لا يكون أمراً مشروعاً فحسب، بل هو أيضاً واجب تجوز معه سرقة الطعام أو الدواء أو الاستيلاء عليهما بالقوة إذا كان ذلك هو السبيل الوحيد لإنقاذ الحياة»[٩٨] فالحفاظ على الحياة مهمة عصيبة ومصيرية؛ إذ إن أي اعتبارات للعدالة في هذه الحالة لا بدّ من أن تُفسِح المجال وتُعطِي الأولوية للحفاظ على الحياة، ليس هذا فحسب؛ بل إن مفهوم العدالة ذاته جدير بأن يتغير من أجل الحفاظ على الحياة.

المنفعة الثانية، في تقسيم معيار مبادئ السلوك الأخلاقي الأساس يتمثّل في أن جميع المنافع الأخرى لا بد من أن تُوضع في مرتبةٍ تالية للمنفعة العليا (الأمن). ومن ثَمّ، فإنه في جميع الحالات التي يحدث فيها التعارض بين الأمن والمتع والملذات بجميع صنوفها، فإنّ الأخيرة هي التي يجب أن تفسح المجال لتكون الأولوية للأولى، أي للأمن. ولا يعنينا في هذه الحالة عِظَم قدر المنافع الأخرى؛ لأن الأمن منفعة ذات ثقلٍ كبير، فهي من حيث القيمة لا يمكن لأي منافع أخرى أن تحل محلها وتعوّض عنها. وتُعَد سيادة القانون المطلب الأول والأهمّ الذي يوفّر للإنسان «الأمن»؛ إذ تُعَدّ القابلية للتنبّؤ، التي

---

(٩٧) Donner, Ibid., p. 285.

(٩٨) Mill, Ibid., p. 66.

تضمنها سيادة القوانين السائدة أهم الشروط اللازمة لتوافر الأمن، بل أكثرها حيوية. ويقول مِلْ: «سَنُّ القوانين أمر لازم وحتمي للبشر؛ لأن الإنسان لن يشعر بأي أمن أو طمأنينة على أي شيءٍ من الأشياء القيِّمة بالنسبة إليه، أو على الأشياء التي تحقّق له السرور والمتعة، وتحميه من الألم والأسى، إلا إذا استطاع كل امرئ الوثوق في الآخر؛ لكي يمكنهم القيام بأعمالٍ معينة، ولكي يمكنهم أيضاً الإحجام عن بعض الأعمال والسلوكيات»[(٩٩)] ففي حين نجد أن شتى صنوف المتع العامة تقتضي إرساء عدة قيم مختلفة، نجد أن «الأمن» بصفةٍ استثنائية ومتفرّدة يقيدان المطالبة بهذه المتع العامة بشرطين؛ **الشرط الأول**: لا بد من وضع هذه القيم في قالب قوانين تكون هي القوانين السائدة. **ثانياً** لا بدّ من أن تحتل «العدالة»، وهو القانون الذي يطالب صراحةً بتوفير الأمن، مكان الصدارة بين المنافع الأخرى كافة؛ حيث تكون له الأولوية إذا تعارَض أو تضارَب مع أي منفعة أخرى[(١٠٠)]. وإيجازاً لما سبق نقول: إن نظرية مِلْ في علم الأخلاق تعلّق أهميةً كبرى على الحياة السعيدة في الحياة الدنيا، وتضع شرطاً أساسيّاً للبحث عن المنفعة، وهو استيفاء مقتضيات العدالة، وعلى رأسها احترام حقوق الآخرين ومراعاتها[(١٠١)]

---

(٩٩) John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical,* 2 vols. (London: J. W. Parker, 1859), vol. 1, p. 495.

(١٠٠) Mill, "Ultilitarianism," pp. 55-56.

(١٠١) The conviction in rule-utilitarianism along with derivation of the principle of justice from the general good, along with the supremacy of justice over all other happiness, dismiss some objections addressed to Mill on the assumption that since Mill is an act-utilitarian, he cannot account for individual rights. Therefore, Firey is right to assume that Mill attempts to accommodate vital rights by grounding them in a utilitarian basis. Yet, he misrepresents Mill by supposing that this accommodation is impossible because the view that any act is right or wrong owing to its real consequences is incompatible with the view that a right is independent of any consequence of a given act (R. G. Frey, "Act-Utilitarianism, Consequentialism, and Moral Rights," in: Frey, ed., *Utility and Rights*, pp. 62 and 65). Also, Donner who suggests that Mill proposes two independent criteria for appraisal of, a given action as right or wrong (Donner, "Mill's Utilitarianism," p. 283), in Berger's terms: the "proportionality criterion" and the "punishability criterion" (Berger, *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill,* pp. 66 and 105), seems to misrepresent Mill's moral theory. Equally irrelevant is Sumner's object oil that "what distinguishes consequentialist theories from their rivals is that they are goal-based-that is, at bottom they counsel the pursuit of some global synoptic goal. By contrast, rights appear to function normatively as constraints on the pursuit of such goals." Then, he shows the dilemma in this way: "If right is to be grounded in a goal then the goal must justify constraints on its own pursuit. But surely if we once adopt a goal then we are committed to doing on every occasion = whatever will best achieve it, in which case we are committed to ignoring or overriding any such

خاتمة

تناولنا في هذا الفصل «فرضية التعارض النظري» بين المذهب الليبرالي عند مِلْ، وبين المذهب الشيعي في الإسلام، وذلك من خلال البحث في النظرية الأخلاقية النفعيّة عند مِلْ. وممّا يؤكد ذلك التعارض بين المذهبين ما نلحظه بوضوح في النظرية الأخلاقية النفعية عند مِلْ من إغراقٍ في العلمانية، وهو ما نعرضه في النقاط الآتية:

(١/أ) يعلن مِلْ صراحةً أنه ليس لله أن يضع قواعد أخلاقية لبني البشر؛ إذ يقول: «إنني أُسَلِّم بأن الدستور الأخلاقي المقرَّر والمعترَف به لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال حقّاً إلهيّاً، بل أؤكد ذلك بشدة وأؤيده».

(١/ب) في المقابل، يتعارض ذلك مع الإسلام الشيعي الذي يرى أنّه على الرغم من أنّ إدراك الخير والشر هو شيء مغروس في الطبيعة البشرية، ويمكن تبيُّنه عمليّاً بالاستدلال العقلي، إلا أنّ «الدين» و«الوحي الإلهي المُنزل» يعملان معاً بوصفهما مصدراً مكملاً للأخلاق.

(٢/أ) ويؤكد مِلْ أنه لو كان الله يريد أن يُنزِّل من وحيه نصوصاً مُنَظِّمَة لمبادئ وقواعد السلوك الأخلاقي، لكان لزاماً عليه ـ أي على الله ـ أن يتبع الفكر النفعي بمفهومه الدنيوي، ذلك الفكر الذي يتبناه مِلْ. يقول مِلْ: «أيما كان ذلك الوحي الذي ارتآه الله بشأن السلوك الأخلاقي صحيحاً وملائماً، فإنه لا بد من أن يكون مستوفياً لمقتضيات النفعية عند أعلى مستوى لها».

(٢/ب) إلا أن ذلك يتنافى مع النصوص الصريحة في القرآن الكريم، والتي تقارن بين «المنفعة الإنسانية في الحياة الدنيا» و«العدالة»؛ حيث نجد أن القرآن الكريم يدعو المسلمين إلى اتباع مقتضيات العدالة والإنصاف ولو جاء ذلك على حساب منافعهم المؤقتة في الحياة الدنيا الزائلة. فوصول الإنسان إلى سعادة الحياة الأبدية الخالدة يرتبط في حقيقة الأمر ارتباطاً وثيقاً بالعدالة والإنصاف في الحياة الدنيا الزائلة.

(٣/أ) ويحصر مِلْ مفهوم السعادة في نطاق المتع والملذات الدنيوية فقط؛

constraints" (L. W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights* (Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; = New York: Oxford University Press, 1987), pp. vii and 177. All these objections seem not to address to Mill's particular theory of utilitarianism.

فهو عندما يجزم بأن السلوك البشري بأكمله مدفوع بشكل مطلق بالرغبة في عيش حياةٍ سعيدة، وعندما يجمع البراهين التي تثبت ماهية الرغبات التي ينشدها الإنسان، وعندما يقوم بتصنيف مختلف الخبرات والتجارب الجالبة للمتعة واللذة من حيث الكم والكيف؛ استناداً إلى خبرات وتجارب شخصٍ حكيم ومجرِّبٍ في هذا الشأن، وعندما يعمد إلى سد الفجوة القائمة بين «السعادة الشخصية» و«السعادة العامة»؛ فإنه لا يعني بذلك سوى سعادة الحياة الدنيا.

(٣/ب) ويتفق الإسلام الشيعي مع مِلْ في أن الهدف الأساس من السلوك البشري، أو لِنَقُل: الغاية القصوى التي ينشدها الإنسان من وراء سلوكياته هي السعادة؛ إلا أن مفهوم الحياة في الإسلام الشيعي أوسع نطاقاً؛ حيث يرى أن الحياة تنقسم إلى قسمين: حياة ما قبل الموت، وحياة ما بعد الموت، وهي الحياة الخالدة. فقيمة الحياة الدنيا الزائلة، طبقاً للإسلام الشيعي، تقع في مرتبةٍ أدنى من الحياة الخالدة؛ حيث يجد الإنسان كل ما يرغب فيه ويشتهيه.

(٤/أ) ويقدّم مِلْ الدين البديل للأديان السماوية التي أنزلها الله ﷻ، وذلك من وجهة نظره، مَصوغاً في شكل «دين الإنسانية» الذي يخدم أغراضاً دنيوية أو علمانية. ومن العوامل التي دفعت مِلْ إلى تبنّي فكرة دين الإنسانية باعتباره ضرورة، وباعتباره ديناً تامّاً أيضاً، أنّ المنفعة العامة للدين أضافت إلى عقائد الأديان السماوية التي لم تكن تجد سبيلاً إلى الدفاع عنها وإنصافها، إلى جانب إمكانية تحقيق منافع أكثر شمولاً من وراء دين الإنسانية.

(٤/ب) إلا أن المذهب الشيعي في الإسلام، يقدّم للإنسانية ديناً سماويّاً؛ فلكي يحيا الإنسان حياةً كريمة في هذه الحياة الدنيا، لا بد من أن يكون الدين الإلهي جزءاً لا يتجزأ من هذه الحياة، بل إن هذا الدين هو الذي سيؤدي بالإنسان إلى حياة أخروية تملؤها السعادة الأبدية.

الفصل الثالث

مبدأ الحرية عند مِلْ

يبحث هذا الفصل في التعارض النظري بين الليبرالية عند مِلْ والفكر الإسلامي الشيعي، وذلك من خلال البحث في مبدأ الحرية من وجهة نظر مِلْ. ويبدأ الفصل بتحليل وجهة نظر مِلْ في مفهوم الإرادة الحرّة باعتباره شرطاً أساسيّاً في أي بحثٍ أو نقاشٍ هادفٍ حول الحرية المدنية؛ حيث يتناول الفصلُ التصورَ الخاص والمميَّز الذي وضعه ميل لمفهوم الحرية المدنية، والذي نجح في أن يجعل منه تصوّراً شاملاً وجامعاً للحرية بمفاهيمها الإيجابية والسلبية. كما سنقوم أيضاً بمناقشة نظرية الحرية كما تبنّاها مِلْ، مع عرضٍ موجز لقائمة بالحريات الأساسية. كما سيعرض هذا الفصل تحليلاً نقديّاً للحجج والبراهين التي استند إليها مِلْ لإثبات هذه النظرية وتأييدها، والتي تعتمد على أفكار عديدة ومختلفة، مثل: حجة المنفعة وحجة اللاعِصْمَة وحجة الفردانية.

وسيشرح لنا هذا الفصل كيف نجح مِلْ في معالجة إحدى القضايا الفلسفية التي كانت تمثّل إشكاليةً مستعصيةً على الحل، وذلك من خلال إحداث التوافق بين مذهب الجبرية القائم على قانون العِليَّة الكونية والإرادة الحرّة في السلوك البشري؛ حيث يحدّد مِلْ الفارق بين القدرية والجبرية؛ للتوصّل إلى ذلك التوافق. ويؤكد مِلْ أنّ القدرة على مقاومة دوافعنا، أو بعبارة أخرى، قابلية دوافعنا لأن تُقاوَم تُنَحِّي جانباً فكرة السببية المرتبطة بهذه الدوافع، والمؤدية إلى أفعالنا وسلوكياتنا؛ وتلك هي «القدرية». وكما أشرنا سابقاً، فإن أي بحثٍ أو نقاشٍ هادفٍ حول الحرية المدنية لا بد كشرطٍ أساس من أن يتناول المفهوم الأخلاقي للحرية؛ فإذا كان المرء من المنظور الوجودي يفتقر إلى السلطة أو القدرة التي تجيز له صناعة القرارات، فإن النقاش حول الحق في صناعة القرار يكون، من المنظور الأخلاقي في هذه الحالة نقاشاً غير موضوعي وخارجاً عن السياق.

وسيناقش هذا الفصل أيضاً التصوّر الذي وضعه مِلْ لمفهوم الحرية المدنية، والذي يجمع فيه بين مفهومين من مفاهيم الحرية: الحرية الإيجابية والحرية السلبية. وفي ما يتعلّق بفكرة الحرية الإيجابية كما يراها مِلْ، فإنّنا نجد أن فكرتي العفوية والفردانية عند مِلْ هي الأفكار التي صانت هذه الفكرة (الحرية الإيجابية) وحَمَتْها من مخاطر التداعيات «الفاشستية». وفي ما يتعلق بالحرية السلبية، يذهب مِلْ إلى تأكيد «الحرية السلبية» التي تحمي الأفراد من القمع الذي ينتهجه مؤيدو «المذهب الأبوي»(*)، بل هو يتجه إلى دعم فكرة «الحرية السلبية» من خلال مفهومه للحرية الإيجابية من حيث إنها ـ أي الحرية الإيجابية ـ تستعصي على مُتَّبِعي «المذهب الأبوي». وبذلك يمكننا أن نرى في ليبرالية مِلْ ليبرالية قويّة خالصة.

وكلا هذين المفهومين: الحرية الإيجابية والحرية السلبية، اللذين جمع بينهما مِلْ في تصوره للحرية، يتفقان مع مذهب الأخلاق النفعية الذي تبناه، ليس هذا فحسب، بل إن مبدأ الحرية عند مِلْ على هذا النحو يُعَد نتيجةً منطقية لتطبيق مذهب النفعية على السياسة. فعلى الرغم من أن حجة مِلْ المؤيدة لنظرية الحرية تعتمد على أفكار عديدة ومتنوعة، إلا أن مِلْ قد نجح في إحداث التوافق بين جميع المبادئ التي نَظَّر لها، وهي مبدأ المنفعة، ومبدأ فيتو العدالة، ومبدأ الحرية. وإذا طُبِّقَت نظرية السعادة القصوى التي تبنّاها مِلْ، في مجال السياسة، فالنتيجة ستكون دولة ليبرالية يُعْهَد إليها بضمان إطلاق الحريات: حرية الفكر وحرية الضمير وحرية التعبير، وكذلك حرية التصرف للأفراد في نطاق الحياة الخاصة؛ إذ إن تحقيق الحياة السعيدة لجميع الأفراد، باعتباره المعيار الأساس والأوحد لمبادئ وقواعد السلوك الأخلاقي، يقتضي إقامة دولة ليبرالية تؤمن بالحريات، ويكون هدفها الأسمى ضمان تحقيق الحرية لكل فرد. ومن وجهة النظر النفعية، فإنه يجب ألا تكون هناك أي قيود على حرية الأفراد سوى قيد وحيد يمكن قبوله وتبريره، وهو منع إلحاق الضرر أو الأذى بالآخرين. فعلى الرغم من أن الحرية هي العنصر الأكثر أهمية وحيوية لتحقيق الحياة السعيدة، إلا أن العدالة تقتضي وجود ذلك القيد الذي يضع إطاراً محدداً لمختلف المنافع التي يجب عدم الحيد عنها؛ لكي يكون هناك ما يضمن تحقُّق المنفعة العليا لجميع الأفراد، وهي «الأمن». ومن ثَمّ، تختلف نظرية

(*) المنهج الذي تتبعه الحكومات مع رعاياها بوصفه ستاراً للإخضاع والسيطرة.

مِلْ عن النظريات النفعية الأخرى «غير الليبرالية»، إذ يُعَدّ مذهب النفعية القائم على العدالة التي تبنّاها مِلْ الأساسَ الحقيقي والفعلي الذي قام عليه المذهب الليبرالي.

إلا أننا نجد أن «نظرية الحرية» عند مِلْ مُتَوَغِّلة في العلمانية إلى الحدّ الذي يجعلها قاصرة عن أن تستوعب معتقدات المواطنين المتدينين الذين يدينون بأديانٍ سماوية ومشاعرهم. ومن وجهة نظر هؤلاء المواطنين، يرجع هذا الإخفاق الهائل الذي باءت به «نظرية الحرية» التي تبنّاها مِلْ إلى محدودية تصورات مِلْ بشأن رقي الجنس البشري والضرر البشري. فالإسلام الشيعي لا يتفق مع مِلْ في الصورة الإنسانية التي رسمها للإنسان؛ إذ إن الإنسان من منظور الإسلام الشيعي يتكل في الحياة على الله، الذي هو مصدر وجوده واستمراره في الحياة، فرقي الجنس البشري يتم بشكل طبيعي وفقاً للفطرة التي خُلِق عليها الإنسان. أما عن تصورات مِلْ في ما يتعلق بالضرر البشري، فإنها تستند إلى أفكار علمانية بحتة، ولا تُعِير اهتماماً كبيراً للقيم والشؤون الدينية. وأحد هذه الأفكار هو «التطاول على الذات الإلهية، أو ازدراء الأديان والمقدسات»، والتي تسيء إلى الأفراد الذين يدينون بالأديان السماوية، مثل الإسلام الذي يُحرِّم ويَحظُر مثل هذه الأفكار والأفعال.

أولاً: مفهوم الحرية الأخلاقية

من المنطقي أن تبدأ الفلسفة النظرية بإعطاء صورة واضحة عما يملكه الإنسان من قدرة على التحرّر ـ بأفعاله وسلوكياته ـ من: القوى الغيبية والظروف المحيطة ومن شخصيته الثابتة، ومن المعتقدات غير المتغيرة؛ تلك العوامل التي تدفع البشر بشكل فردي أو جماعي إلى التصرّف بطريقة معيّنة. وتبدأ الفلسفة الأخلاقية بعد ذلك في الدفاع عن قيمة الحرية. ومن ثَمّ، فإنه قبل البدء في بحث الحجج المنطقية التي يستند إليها مِلْ لتأييد قيمة الحرية، لا بد أولاً من الإشارة إلى كيفية وضع تصوّر واضح للإرادة الحرة لدى الإنسان.

يزعم مِلْ في كتابه **نظام المنطق** (*A System of Logic*)، أنه مثلما يتمّ استخدام قانون السببية في العلوم الطبيعية لتفسير الظواهر الطبيعية، لا بد من أن يُستخدم القانونُ نفسُه أيضاً لتفسير الوظائف التي يؤدّيها العقل البشري؛ إذ إنّ الفارق الوحيد بين كلتا الحالتين يكمن في موضوع التفسير، فبدلاً من تفسير

ظواهر في الطبيعة، يتمّ تفسير أداء العقل البشري. ويؤمن مِلْ بأنه نتيجةً لظهور المذهب الطبيعي الذي جاءت به حركة التنوير الفلسفية في القرن الثامن عشر، أصبح بالإمكان توظيف القوانين السببية التي تفسّر السلوك الفردي في تفسير الظواهر الاجتماعية؛ إذ يشير مِلْ إلى أنّ المجتمع والتاريخ قادران على تغيير طبيعة الإنسان، وهو بذلك يختلف مع الفرضية القائلة إن طبيعة الإنسان ثابتة لا تتغير. ومن هذا المنطلق، قدّم مِلْ علم أسباب السلوك؛ إذ إن ذلك العلم يبحث في أنماط بشرية بمختلف طباعها الشخصية في مختلف البيئات الاجتماعية[1] والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن لهذه الفرضية القائمة على المذهب الطبيعي، والخاصة بتطبيق «قانون السببية الكونية» على السلوكيات البشرية ـ أن تنسجم مع الإرادة الحرة للإنسان[2]؟ بعبارة أخرى، سيادة قانون العلّية الكونية باعتباره القانون الحاكم على السلوكيات البشرية، والذي بموجبه تتحدّد الأسباب وراء هذه السلوكيات، إنّما تعمل في الظاهر على استبعاد إمكانية اتخاذ قرارات لصالح الإنسان في ما يختص بأفعاله. فإذا كان الإنسان حراً، فإنّه لا يكون هناك نمط محدّد وثابت بصورة مؤكدة لسلوكياته، أي لا يوجد ما يؤكّد أنه سيتصرف بشكلٍ معين. وإذا كان هناك سبب حتمي يستلزم صدور سلوك معين عن الإنسان، فإنه لا يكون للإنسان في هذه الحالة أي سيطرة على سلوكه.

وسعياً إلى حل هذه المعضلة، يفرق مِلْ بين «مبدأ الضرورة» (The Principle of Necessity) في الأحداث الطبيعية، وبينه في السلوكيات البشرية؛ فكلمة «الضرورة» في الأحداث الطبيعية لا تدلّ ضمناً فقط على «وحدة سلسلة الأحداث المتعاقبة»، بل أيضاً على «عدم قابلية هذا التسلسل للمقاومة والتغيير». أما كلمة «الضرورة» في السلوك البشري، فتعني «أن السبب المَعْنِيَّ يستتبع حتماً النتيجة المنطقية، المتمثّلة في السلوك المقابل لهذا السبب، على أن هذه النتيجة تكون قابلة للإبطال بفعل أسبابٍ أخرى خلاف هذا السبب».

(١) John Skorupski, *John Stuart Mill,* Arguments of the Philosophers (London; New York: Routledge, 1991), pp. 248-250.

(٢) John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, editor of the text, J. M. Robson; introd. by R. F. McRae, His Collected Works of John Stuart Mill; v. 7-8, 2 vols. (Toronto: University of Toronto Press, [1843], repr. 1973), vol. 2: *Books IV-VI and Appendices*, Book VI, pp. i and 2.

ومن ثَمّ، فإنّ مفهوم عدم قابلية الأحداث الطبيعية للمقاومة يؤدي دوراً حيويّاً فاصلاً، في حين انعدام المقاومة في السلوك البشري يقود إلى «القدرية» (Fatalism) التي لا بد من أن نفرّق بينها وبين «الضرورة» (Necessitarianism). وفي هذه النقطة يتفق مِلْ مع هيوم في رأيه حول السببية في السلوكيات البشرية؛ حيث يؤكد مِلْ أنّ جميعنا يتصوّر أن أفعالنا وسلوكياتنا تتحدّد وفقاً لشخصياتنا وطبائعنا ودوافعنا ومعتقداتنا. وعلى الرغم من ذلك، يقول مِلْ: «نحن نعلم أنّنا لسنا مجبَرين... على الانقياد وراء أي دافع من الدوافع التي تحرّكنا»[٣]؛ ولذا، فإنّ مقاومة دوافعنا تنحّي جانباً فكرة السببية التي تربط بين سلوكياتنا ودوافعنا. ومن خلال هذه الحجة يفرّق مِلْ بين «الضرورة» و«القدَرية» التي يتّضح من مفهومها أنها تمثّل الجزء السلبي في حجته[٤]. ويدعونا مِلْ في حالات عديدة إلى أن نرجع إلى ضمائرنا لتبيُّن مدى قدرتنا على مقاومة دوافعنا؛ فجميعنا يعترف بأنه على الرغم من أننا واعون تماماً للدوافع العديدة التي تُغرينا أحياناً بالتحرّك في اتجاهٍ معين، إلا أننا نملك دائماً القدرة على مقاومة هذه الدوافع، والتصرف بشكل مختلف عمّا تمليه علينا هذه الدوافع. فهناك فرق واضح ومسلَّم به بين تصرفٍ اضطراري مجبورين عليه، وبين تصرفٍ اختياري حر لا إجبار فيه، ويمكننا ملاحظته خلال أحداث الحياة العادية؛ كالفرق بين رجلٍ ترتعش يداه نتيجة لشيخوخته أو لشدة البرد، وبين شابٍّ يافعٍ يسلّم على أهله مودعاً إياهم في الصباح، فيهز يديه بحرارة خلال هذا السلام. وعلى الرغم من وجود افتراضات كثيرة بشأن تطبيق «قانون العِلّيَّة الكونية» على السلوكيات البشرية، إلا أنه لا جدال بالطبع في ذلك الفرق الذي أوضحناه في المثال السابق.

ومن ثَمّ، فإنّه يمكن التوصّل إلى أولى الحجج التي تدلّل على وجود فرق بين «القدرية» و«الضرورة» في السلوك البشري، بطريقة غير مباشرة من خلال تبيُّن سبب عدم الاعتراف بوجود علاقة بين «القدرية» وبين بعض السلوكيات البشرية، وذلك من خلال معرفة الفروق بين السلوكيات البشرية التي تظهر فيها «القدرية» بوضوح والسلوكيات التي نقاومها بمحض اختيارنا.

ويستند مِلْ في حجّته إلى مفهوم الحرية الأخلاقية الذي يشكّل الجزء

---

(٣) Ibid., Book VI, pp. ii and 2-3.

(٤) Skorupski, Ibid., p. 251.

الإيجابي في حجته المؤيّدة للإرادة الحرة للإنسان. ويُعَرِّف مِلْ الحرية الأخلاقية بأنّها القوّة الكامنة في الإنسان التي تُمَكِّنه من التحكّم في رغباته، والتي تكون مدفوعة بالحكمة والعزم والتصميم الراسخ على تحقيق الذات الذي يُعطي لحياة الإنسان قيمة، ويحقّق له حياةً مثالية. ويشير مِلْ إلى أنّ الإنسان يملك من الطاقات والقدرات العقلية ما يُمَكِّنه من أن يَزِن الأمور ويقدّرها، ويوازن بينها حتى يصل إلى درجة من التوازن تُمَكِّنه من مقاومة دوافعه على أساس العقل والمنطق والتفكير المتأنّي. ومن ثَمّ، فإنه على الرغم من أن «قانون العِلِّيَّة الكونية»، يعلل العلاقة بين السلوكيات البشرية وبين الدوافع المحرِّكة لها وطبيعة الشخصية؛ إلا أن قدرة الإنسان على إحداث التغيير في شخصيته، وعلى مقاومة دوافعه وتحدّيها تمنحه إرادةً حرة[٥] وبناءً عليه، فإنّني أُوصَف بأنني حُرٌّ طالما أن أفعالي وتصرّفاتي مَبْنيّة على أساس أنّني أملك القدرة على الصمود أمام دوافعي ما دامت قد أُتيحت أمامي الأسباب الكافية لعدم الانسياق وراء هذه الدوافع. وكذلك طالما أنّني حتّى عندما أكون مدفوعاً في تصرفاتي بفعل ظروف خارجة عن إرادتي، تظل لديَّ هذه القدرة على التحكّم في دوافعي، وتحدّيها، وتحويل مسارها كلما توفّرت لي الأسباب المنطقية لفعل ذلك. الشيء نفسه ينطبق على شخصياتنا ومعتقداتنا، ففي حين تظل العلاقة بين أفعالنا وسلوكياتنا وشخصياتنا ومعتقداتنا محكُومة بقانون العليَّة الكونية، تظلّ قدراتنا، الثابتة على تغيير وتطوير شخصياتنا وتصحيح معتقداتنا، مانحتنا طاقةً من الحرية الأخلاقية[٦]

ويجد مِلْ الحل لمسألة ولاية «قانون العِلِّيَّة الكونية» على السلوكيات البشرية، ولكن من دون الحاجة إلى تطبيق فلسفة كلٍّ من روبرت أوين (Robert Owen) وإيمانويل كانط (Immanuel Kant)، تلك الفلسفة التي ترى أن إرادة الإنسان تنبع من العدم، أي إن الإرادة ليس لها مصدر محدَّد أو معلوم. ولهذا، فإن الإرادة الإنسانية لا تَحُدُّها ولا تُقيّدها أي ظروفٍ خارجة عن سيطرة الإنسان[٧] نعود إلى الحلّ الذي اقترحه مِلْ، فهو يرى أنه على الرغم من أنّ الظروف والأوضاع، هي التي تعمل على تكوين إرادة الإنسان، إلّا أننا نشعر

(٥) Mill, Ibid., Book VI, pp. ii and 3.
(٦) Skorupski, Ibid., pp. 253-254.
(٧) المصدر نفسه، ص٢٥٤.

بأننا نملك القدرة على مقاومة الدوافع والرغبات الكامنة داخلنا بما تمليه علينا ضمائرنا؛ وهذه القدرة هي ما يطلق عليه مِلْ الحرية الأخلاقية(٨).

واستناداً إلى مفهوم الحرية الأخلاقيّة ـ التي تعني القدرة على التصرّف بعقلانية ـ يرسم مِلْ صورة للإرادة الحرّة لدى الإنسان، يحتفظ فيها بشمولية قانون العلية وكونيّته. ولعلّ هذه الصورة التي رسمها مِلْ للسلوكيات الإنسانية النابعة من الإرادة الحرّة تمدّنا بأرضيةٍ سليمة للنقاش والبحث في قيمة الحرية، وبمنهج علمي سليم لدراسة السلوكيات الإنسانية الحرة.

ثانياً: مفهوم الحرية المدنية

استطاع مِلْ من خلال تلك الصورة البرهانية المُقنِعة التي رسمها لمفهوم الإرادة الحرة عند الإنسان ـ أن يتوصل إلى نظريته السياسية في «الحرية المدنية أو الاجتماعية»؛ حيث عَرَّف ماهية هذه الحرية وحدودها ومبرّراتها المنطقيّة المشروعة(٩) ويجب هنا أن نستعرض بإيجاز المفاهيم المعروفة البارزة التي وضعها برلين (Berlin)، وعلى رأسها مفهوم الحرية الإيجابية والحرية السلبية والفرق بينهما؛ إذ يقول برلين: «المفهوم الأساس للحرية هو التحرّر من القيود والأغلال، ومن الحبس أو الاعتقال، ومن الاستعباد والاسترقاق على يد الآخرين». والحرية السلبية عند برلين تعني: «التحرر مِن، أو عدم وجود» تدخُّلات من أناس آخرين من خلال قيود مفروضة عمداً من قِبَلِهم. أما عن مفهوم برلين للحرية «الإيجابية»، فـ «هي ليست «التحرر من»، بل هي التحرّر الذي يؤدي بنا إلى أشياء معينة. وهنا يربط برلين بين الحرية وبين بعض الأفكار الأخرى مثل: ضبط النفس والتوجيه الذاتي والسيادة على الذات وتحقيق الذات»(١٠)

ويفسر لنا المحلل دون أ. حبيبي (Don A. Habibi) الهم الأكبر الذي يشغل

---

(٨) Mill, Ibid., pp. ii and 3.

(٩) At the beginning of his essay *On Liberty,* Mill says: "The subject of this Essay is not the so-called Liberty of the Will,... but Civil, or Social Liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised .by society over the individual". See John Stuart Mill, "On Liberty," in: John Stuart Mill, *Utilitarianism; On liberty; Considerations on Representative Government; Remarks on Bentham's Philosophy*, edited by Geraint Williams, 3rd ed. (London: Every Man's Library,1993), p. 69.

(١٠) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969), pp. lvi-lvii, 122-123, 127, 131-132 and 144.

بال برلين، تفسيراً مقنعاً بأنّه التخوّف من إساءة استخدام الحرية الإيجابية على المستوى السياسي من قِبَل الأنظمة الاستبدادية (الفاشستية)، في حين نجد الأنظمة الغربية الليبرالية التي تركز على أهمية «الحرية السلبية» تتيح لمواطنيها نطاقاً أوسع من الحرية الفردية وفرص الاختيار الحرّ[١١]. إلا أنّ ما يساور برلين من قلق في هذا الشأن لا يكمن في التخوّف من نقص الوعي بالحرية الإيجابية، أو من عدم منطقيّتها ومعقوليّتها، بل هو يكمن في الواقع «التاريخي» لأنظمة الحكم الاستبدادي الفاشستي تحت ستار الحريات بمفهومها الإيجابي. ومن ثَمّ، يؤكد برلين أن كلا مفهومَي الحرية، «الإيجابية» و«السلبية»، «قد دخلا على مدى التاريخ في صراعٍ مباشر». وقد نشأ ذلك الصراع عن المفاهيم المتضاربة لمعنى «الذات» بحسب ما رآه أنصار «الحرية الإيجابية»، وأنصار «الحرية السلبية». فبالنسبة إلى مؤيدي ومناصري «الحرية السلبية»، نجدهم مَعْنِيِّين بالإنسان «الواقعي» وبرغباته ومتطلباته وحاجاته الفعلية الواقعيّة، في حين نجد مناصري «الحرية الإيجابية» يسعون إلى «تحقيق الذات» و«السيادة على الذات» من أجل الوصول إلى حقيقة الذات والصدق مع النفس والمثالية. ويرى برلين أن مفهوم الحرية الإيجابي مرتبط تاريخيّاً بفكرة تقسيم النفس إلى قسمين: «النفس المتسامية القادرة على الضبط والتحكّم والسيطرة على ذاتها، والنّفس التي لا تحكمها سوى رغباتها وأهوائها، وعواطفها وشهواتها، وتحتاج بذلك إلى ضبط النفس والتهذيب. وهذه الفكرة هي حقيقة تاريخية استمر نفاذها وتأثيرها القوي على مدى التاريخ»[١٢] ومن هنا يزعم دون أ. حبيبي أن الحرية السلبية، من وجهة نظر برلين، لا بد من أن تكون لها الأولوية والأفضلية على الحرية الإيجابية؛ في حالة ظهور التعارض أو التضارب بين كلا المفهومين[١٣]. إلا أن ريتشارد بيلامي يزعم، على نحوٍ مقنِع، أن التقسيم الثنائي الذي حدّده برلين لمفهوم الحرية بين حرية إيجابية وأخرى سلبية هو تقسيم منقوص وغير كافٍ؛ لأنّ «القيمة الليبرالية الجوهريّة للاستقلالية الذاتية والحرية السلبية تقتضي مبدئيّاً أن تتوافر لها بيئة أخلاقية واجتماعية ترعى الحرية الفردية، وتعمل على توطيدها من خلال إتاحة الفرص لحرية التعبير والاختيار الهادف والمعبِّر. ومن

(١١) Don A. Habibi, *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*, Philosophical Studies Series; v. 85 (Dordrecht, Boston, MA: Kluwer Academic Publishers, 2001), pp. 121-122.

(١٢) Berlin, Ibid., pp. 132-134.

(١٣) Habibi, Ibid., p. 122.

هنا لا يمكن النظر إلي غياب القيود أو المعوّقات الخارجية باعتباره قيمة مستقلة»(١٤)

أما عن مِلْ فإن هناك خلافاً كبيراً حول تحديد موقفه من هذا التقسيم، وهل هو مؤيّد للحرية الإيجابية أم للحرية السلبية(١٥). يؤكّد حبيبي وفيرنون (Vernon) كلاهما، أن مِلْ يؤيد كلا المفهومين، الحرية السلبية والحرية الإيجابية، وهذا على الرغم من أن مِلْ لم يشر إلى شيء من هذا على الإطلاق(١٦). وقد استند كلا المحللين في هذا الرأي إلى الحجة التي أوردها مِلْ في كتابه **عن الحرية** *(On Liberty)*، عن مفهوم الحرية باعتبارها غياب تدخّلات الآخرين، كما استندا أيضاً إلى ما أورده مِلْ في الفصل الذي يحمل عنوان «عن الفردانية» (On Individuality) من آراء حول فكرة «تحقيق الذات» وفكرة «الارتقاء بالجنس البشري» وما شابه ذلك من أفكارٍ ومفاهيم(١٧). أما سكوروبسكي (Skorupski) فيزعم أنّ مفهوم الحرية السلبية عند مِلْ هو أداة حيوية للوصول إلى الحرية الإيجابية. يقول سكوروبسكي: «الآراء المحورية التي يدعيها مِلْ، هي التي كشفت عن أن التلقائية المتطورة والاستقلالية العقلانية في حدّ ذاتها منافع إنسانية عامة ودائمة، وأن الحرية الإيجابية لا تزدهر إلا في ظل بيئة تسودها الحرية المدنية»(١٨).

ولا يزال المجال متسعاً أمامنا للتوسع في تفسير «مفهوم الحرية المدنية» عند مِلْ، لنشير إلى أن هذا المفهوم هو مفهوم وَحْدَوِيٌّ يحتاج إلى مفاهيم ضرورية خارجية. إذ يُعَرِّف مِلْ الحرية تعريفاً منطقيّاً مُقنعاً من حيث كونها مطلباً ينشده المرء ويبتغيه: «الحرية الحقيقية هي حرية المرء في السعي إلى ما فيه النفع والخير والصالح له بالطريقة التي يرتئيها»، فلا يُوصف المرء بأنه حُر إلا إذا بلغ الحدّ الذي يمكن معه أن يتصرّف كيفما شاء، فمقدار اتصافه بالحرية مرهون بمقدار تمتُّعه بالحرية في التصرّف. ويتّضح من هذا المفهوم أنّ انعدام

---

(١٤) Richard Bellamy, *Rethinking Liberalism* (London: Pinter, 2000), pp. 22-25.

(١٥) Habibi, Ibid., p. 123, lists are in pp. 145-148, notes 33 and 35.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٢٣ و١٢٥، و
Richard Vernon, "J. S. Mill and the Religion of Humanity," in: James E. Crimmins, ed., *Religion, Secularisation and Political Thought, Thomas Hobbes to J. S. Mill* (London; New York: Routledge, 1990), p. 176.

(١٧) Habibi, Ibid., pp. 127-128 and 142.

(١٨) Skorupski, *John Stuart Mill*, p. 343.

وجود أيّ معوّقات خارجيّة تعوق الإنسان عن فعل ما يشاء يشكّل مفهوماً خارجيّاً ولكنّه حتمي لإدراك معنى الحرية، أي أنه لا يشكّل عنصراً جوهريّاً في تكوين مفهوم الحرية، ولا هو يشكّل أحد مفاهيم الحرية. وحيث إنّ مفهوم الحرية الاجتماعية يقتضي ضمناً أن يكون داخل كل منّا «رغبات ملحّة»، بالإضافة إلى توفّر «الإرادة الحرة» داخلنا، فإنّ هذا المفهوم يقتضي ألا يكون هناك أي نوع من الإجبار أو الإكراه من قِبَل الآخرين ممّن حولنا. وكتب مِلْ في بداية كتابه **عن الحرية** *(On Liberty)*: «موضوع هذا البحث هو... الحرية المدنيّة أو الاجتماعية التي يمكن تعريفها بأنها: طبيعة السلطة وحدودها التي يمكن أن تمارَس، قانوناً من قبل المجتمع على الفرد»[١٩] وبحسب وجهة نظر مِلْ، فإن انعدام وجود أي شكل من أشكال الإكراه من قِبَل الآخرين ممن حولنا لا يشكّل مفهوماً آخر للحرية؛ إذ إن مِلْ يُعرِّف الحرية بأنها غياب عنصر الإكراه بوصفه عنصراً خارجياً يأتي من المحيطين بالفرد في مجتمعه، وأنها هي القدرة على «أن نسعى وراء منفعتنا ومصلحتنا الخاصة، بطريقتنا الخاصة». وما يميّز تعريف مِلْ للحرية هو أنه قد جمع بين ما أطلق عليه برلين «الحرية السلبية» وبين «الحرية الإيجابية» في مفهوم واحد من دون أن يكون هناك أي تناقض أو تضارب في هذا المفهوم. ولكن قد يظهر التضارب إذا كان مفهوم الحرية الذي نعنيه مفهوماً خاصّاً وليس عامّاً، كأن يكون على سبيل المثال «الحرية المؤدّية إلى» «تحقيق الذات» بصفة خاصة، فهنا لا بد من ربط عبارة «تحقيق الذات» بعبارة «لكل فرد»؛ لكيلا يظهر التضارب بين «الحرية المؤدية إلى...» و«التحرر من...». ومن ثَمّ، فإنّ ذلك التصوُّر الذي وضعه مِلْ لمفهوم الحرية يجعله جديراً بأن تُنْسَب إليه فكرة أن مفهوم الحرية هو مفهوم «وَحْدَوِيٌّ»[٢٠].

فالحرية تعني قدرة المرء على التصرف كما يشاء، وهي تحتاج إلى تلك المفاهيم الآتية، الخارجية ولكنها ضرورية: (١) وجود الإرادة الحرة. (٢) وجود بعض الرغبات الفاعلة النهائية لدى الإنسان. (٣) عدم وجود الإكراه الخارجي.

---

(١٩) Mill, "On Liberty," pp. 69 and 81.

(٢٠) As will be demonstrated in chapter 6, Rawls suggests that the concept of liberty has one meaning. Hence, Mill should be interpreted as implicitly proposingwhat Rawls explicitly affirms.

ثالثاً: مبدأ الحرية

ومن خلال المفهوم الذي أسسه مِلْ بوصفه مفهوماً للحرية توصّل إلى نظريته ذات الأهمية البارزة عن «الحريّة المدنيّة». وأوّل ما يؤكده مِلْ أن مبدأ الحرية شديد البساطة هو المبدأ الأعلى الذي له أن يحكم بشكل مطلق[٢١]، ففي كتابه **عن الحرية** *(On Liberty)*، بدا واضحاً أن ما كان يشغله في المقام الأول هو حرية الأفراد بوصفها قيمة مستقلة تحتاج إلى ضمانات مختلفة في مراحل تطور المجتمع المختلفة، فالقضية التي هدف مِلْ إلى بحثها في هذا الشأن هي قضية «الصراع القائم بين الحرية والسلطة». يجادل مِلْ أنه: «في العصور الماضية كان ذلك الصراع قائماً بين الرعية ـ أو بعض الطبقات المجتمعية ـ والحكومات». ففي المجتمعات الديمقراطية النموذجية؛ «حيث يُعَيَّن الحكام من قبل الناس»، فإن الشر الذي تجب حماية الأفراد منه هو «استبداد الأغلبية». أما في العصور الحديثة، فإن «حماية الشعوب من استبداد حكامها ليست كافية؛ فهناك حاجة أيضاً إلى الحماية من استبداد الرأي العام والشعور العام الذي يسود المجتمع، أو بعبارة أخرى، الحماية من انزلاق المجتمع نحو فرض أفكاره وأعرافه وعاداته بوسيلة أخرى غير الجزاءات والعقوبات المدنية، لتصبح هذه الأفكار والأعراف قواعد للسلوك الأخلاقي تُفرَض على كل من يَنْشَقُّ عن هذا المجتمع»[٢٢].

وقد جعل مِلْ الحرية المدنية على قمة القيم الإنسانية؛ حيث يزعم أنه لا بد من أن يكون لكل فرد في المجتمع حق مضمون في نيل نصيبه من الحرية المدنية على أساس العدالة والمساواة، فحقنا في الحرية ثابت ومضمون «طالما لا نسعى إلى حرمان الآخرين من نصيبهم فيها، ولا نعترض سبيلهم للحصول عليها». ويتّضح ممّا سبق أنّ مِلْ يصرِّح بالتزامه وتعهّده بتوفير «الحق العادل في نيل الحرية» لجميع أفراد المجتمع؛ إذ نجده يقول: «كل فرد منا هو الحارس الأمين لصحته الجسمانية والعقلية والروحية»[٢٣] حيث يكون كل فرد منا هو الأقدر على حكم نفسه، ويعرف الصالح لها، وما ينفعها بدنيّاً وعقليّاً، فهو إذاً، حرّ التصرّف في ما يفعله. وتحديد الحرية الفرديّة في هذا الإطار يختلف عن

---

(٢١) Mill, Ibid., p. 78.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٧١ ـ ٧٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٨١.

كبح جماحها، ووضعها في إطارٍ محدّد بمقتضى «مبدأ الضرر» التي تضع قيداً آخر على الحريّة الفردية. ففي هذه النقطة، يشير مِلْ إلى أنّ حق الأفراد في الحرية لا بد من أن يُمنح لهم على أساس العدالة والمساواة، بمعنى أن تقف حرية كل فرد منا في التصرّف عند الحدود التي تبدأ عندها حرية الآخرين؛ فلا سلطة لي على جسد الآخرين أو عقولهم؛ إذاً، كأن أوسع حريتي لأتدخل في شؤون الآخرين.

١ ـ تقييد الحرية بمبدأ الضرر

سبق أن أوضحنا أنّ مِلْ قد رسخ من خلال نظريته عن الحرية، فكرة أن للحرية المدنية القيمة العليا التي تجعلها على قمة المنافع الإنسانية؛ لتكون لها الأولوية بينها، مع إقرار العدالة والمساواة بين الأفراد في نيل حقوقهم في الحرية. ومن هذا المنطلق توصّل مِلْ إلى رسم حدود الحق العادل في نيل الحرية، وذلك من خلال مبدأ الضرر. فيرى مِلْ أنه: «تجوز، قانوناً، ممارسة القوّة، التي تكون ضدّ إرادته، ضدّ أيّ فردٍ ينتمي إلى مجتمعٍ متحضّر، في حالةٍ وحيدةٍ فقط هي درء الضرر والأذى عن الآخرين، أي من أجل «الدفاع عن النفس»». ويرجع تقييد الحرية المدنية بمبدأ الضرر إلى سيادة الأمن والعدالة على كل المنافع الإنسانية الأخرى، بما فيها الحرية الشخصية، وهذا ما سنتناوله بالتفصيل لاحقاً في هذا الفصل. ومن ثَمّ، فإن كلّ فرد له مطلق الحرية القائمة على العدالة والمساواة في أن يسعى وراء نفعه ومصلحته الشخصية بطريقته الخاصة، ولكن «من دون أن يأتي ذلك على حساب إلحاق الشر والأذى بالآخرين»، كما لا يجوز للفرد «أن يسلك تلك التصرّفات التي من شأنها المساس بمصالح الآخرين»، ومن ثَمّ «يكون الفرد عرضة للمحاسبة وللمساءلة» في ما يختص بالإيذاء والإضرار بمصالح الآخرين[٢٤] وفي ما يختصّ بكلماتٍ مثل: «الضرر» (harm)، و«الشر» (evil)، و«يضر» (injure)، و«الخسارة» (damage)، و«أذى» (hurt)؛ فإن مِلْ لم يحدّد لها في نظريته معاني دقيقة تجعل منها مصطلحاتٍ تقنية تُنسب إليه، ولذلك سنأخذ بالمعاني المتداوَلة لهذه الكلمات[٢٥] ويقارن فينبرغ (Feinberg) بين الليبرالية والمستويات المختلفة

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص٧٨ و١٦٣.

(٢٥) Skorupski, *John Stuart Mill*, p. 342.

للكمالية؛ حيث يقول إن «مبدأ الضرر» و«مبدأ الإساءة» يُعَدان على ما يبدو من القواعد الأخلاقية الجائزة والمقبولة عند الليبراليين، في حين يرى أن «الموقف الليبرالي المتشدد» الذي يتخذه مِلْ، لا يُقِر سوى «مبدأ الضرر» «بوصفه قاعدة جائزة ومشروعة لكبح جماح الحرية وتقييدها»[٢٦] ومن ثَمّ نجد أن «حدود الحرية الفردية» هي كالآتي:

١ ـ كل فرد ملزَمٌ بألا يقحم نفسه في أمور تخص حرية الآخرين، ومن ثَمّ، لا يجوز له أن يُسخِّر الآخرين لأجل تلبية مصالحه الشخصية، بمعنى أن استغلال الناس وتسخيرهم أمر محظور لأنهم أحرار. وبموجب هذا الحدّ من حدود الحرية نصل إلى الاعتراف بالإنسان بوصفه مخلوقاً حراً وليس عبداً من العبيد، ومن ثَمّ لا يحقّ مطلقاً لأي فرد أن يبيع نفسه.

٢ ـ لا يجوز لأي فرد أن يلحق الأذى بالآخرين تحت شعار الحرية الشخصية. ويعطينا مِلْ مثالاً على ذلك، بأن «لعب القمار» أو «الزنا» يخصّ كلا الطرفين المشاركين والمتورّطين فيه بمحض اختيارهما وإرادتيهما، ومن ثَمّ يكون هذان الفعلان جائزين ومشروعين. وفي مثل هذه الحالات، نجد أنّ الأفعال أو السلوكيات المتورَّط فيها «لا تضر أحداً سوى فاعليها»؛ لذا «ينبغي ألا تكون محرمة أو محظورة قانوناً». إلا أنّ هذه الأفعال «إذا ما ارتُكِبَت علناً»، فلا بد من التعامل معها باعتبارها «خدشاً وإساءة لحياء الآخرين» و«خرقاً لآداب الاحتشام واللياقة»، ومن ثَمّ «يجب تحريم هذه الأفعال».

٣ ـ على كل شخص ألا يضع العراقيل أمام الآخرين في سعيهم إلى تحقيق مكاسب ومصالح شخصية. فعلى سبيل المثال، لا يستطيع المجتمع ولا تستطيع الدولة منع الأفراد من إبرام صفقات تجارية حرة للمتاجرة في السلع والخدمات، مثل تجارة الخمور والمشروبات الكحولية، طالما أنهم بذلك لا يضرون أحداً[٢٧].

إلا أنّ «حدود الحقّ في الحرية» و«مبدأ الضرر» قد قوبلتا بكثير من

---

(٢٦) Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 vols. (New York: Oxford University Press, 1984-1988), vol. 2: *Offense to Others*, pp. ix and xiii.

(٢٧) Mill, "On Liberty," pp. 166-172.

الانتقادات[٢٨]. وقد كان سوء الفهم وراء هذه الانتقادات المستمرّة؛ حيث أساء الكثيرون فهم مبدأ الحرية كما تبنّاه مِلْ في نظريته؛ حيث نسبوا إلى مِلْ تقسيم الأفعال إلى: «أفعال لا تعود بنتائجها وجرائرها إلا على فاعليها»، و«أفعال تعود بنتائجها على الآخرين إلى جانب فاعليها»، وهذا التفسير «يستحيل تأييده وإثباته». فالمشكلة هنا تكمن في أن هناك تأثيرات متبادَلة بين مختلف عناصر المجتمع، مثلما هو الحال بالنسبة إلى جسم الإنسان، أي أن أعضاء الجسم البشري تؤثر في بعضها وتتأثر به. وبما أن «الطبيعة البشرية هي وحدة متجانسة ومتآلفة، فإن الإنسان باعتباره اجتماعيته وفردانيته، لا يستطيع الانتماء إلى محيطين مختلفين». ومن ثَمّ، فإنه إذا ما أقررنا بالتماثل الوظيفي الجزئي بين أعضاء المجتمع على اختلافهم، وبين أعضاء الجسم الإنساني على اختلافها أيضاً، فإنه لا بد من أن نقرّ بأنه «أياً كان ذلك العضو، وأياً كان فعله أو وظيفته، فإنه يؤثر في الآخرين، وبهذا يكون متعلّقاً بهم ومُهِماً لوجودهم». وهذا الفهم الخاطئ يغفل حقيقة مَفادها أن «مبدأ الضرر» الذي توصل إليه مِلْ في نظريته عن الحرية ينبذ الحرية الفردية «في حال إذا أثّرت فعلياً بالسلب في **مصالح الآخرين**، أو شكّلت عاملاً مهدِّداً لها»، وليس في الحالات التي يقتصر فيها التأثير على الآخرين أنفسهم. ويؤكد رييس (Rees)، مستنداً إلى حجج مقنعة أن هذا الاختلاف يكمن في اثنين من العوامل؛ **العامل الأول**: أن هناك بعض الفقرات استخدم فيها مِلْ مصطلح «المصالح» بدلاً من الاكتفاء باستخدام مصطلح «تأثيرات» كما أوردنا في أمثلةٍ سابقة. علاوةً على ذلك، يقر مِلْ أن التصرف أو السلوك الذي يتعلق بالمصلحة الشخصية يمكن أن يكون له تأثيرات غير مباشرة، أو ثانوية في الآخرين، وهذا الإقرار ينفي تأكيده أن لكل فرد نطاقاً شخصيّاً يتعلّق بعالمه الخاص البعيد تماماً عن الآخرين، ومن ثَمّ لا يكون له أي تأثير فيهم[٢٩]؛ إذ يقول مِلْ مؤكداً: «أعترف تماماً بأن أي أذى أو ضرر يُلحقه الإنسان بنفسه قد يؤثر تأثيراً خطيراً في. . . مَن هم وثيقو الصلة والارتباط به، كما قد يؤثر أيضاً، ولكن بدرجة أقل، في المجتمع من حوله

---

(٢٨) Alan Ryan, *John Stuart Mill,* Studies in Philosophy, A Randon House Study in the History of Philosophy; SPH 24 (New York: Pantheon Books, 1970), p. 245.

(٢٩) J. C. Rees, "A Re-Reading of Mill on Liberty," *Political Studies,* vol. 8, no. 2 (1960), pp. 115-117 and 123-124

(التشديد في النص الأصلي).

بشكلٍ عام». ونجد أنّ هذه الحجة التي ألقى بها مِلْ لم تميّز بين النطاق العام والنطاق الخاص؛ إلا أنه «كل من يُقصِّر بوجه عام في مراعاة مشاعر الآخرين ومصالحهم، نظراً إلى أنه لا يجبر نفسه على الالتزام بالواجب، أو من قبيل أنه غير مُجبَر على الالتزام بأداء المزيد من الواجبات، أو لأنه يبرر لنفسه ذلك التقصير من قبيل حقه في إيثار الذات، فإنه يكون معرَّضاً لأن يقابَل تقصيرُه هذا بالاستنكار والاستهجان، وهو استهجان مبني على التقصير بوصفه سلوكاً غير أخلاقي، وليس على السبب الذي دفع إليه، ولا الخطأ الذي ارتكبه في حقّ نفسه بموجب هذا التقصير، والذي قد يكون تسبّب في وقوعه في الخطأ بوجه بعيد»[(٣٠)]. ومن ثَمّ، فإنّ الشخص الذي ينفق قدراً كبيراً من دخله على الكحوليات، مقصِّراً بذلك في حق عائلته المسؤول عن إعالتها، لا يجب أن يكون مُداناً بسبب شربه للخمور، بل يُدان لكونه قد قصَّر في واجبه تجاه عائلته من حيث الإنفاق عليها وإعالتها، بصرف النظر عن حقيقة أن سبب ذلك التقصير هو إنفاق المال على شرب الخمور.

إلا أنه من الجدير بالملاحظة أن مِلْ يصرّح بأن نطاق تطبيق الحرية القائمة على العدالة والمساواة يقتصر فقط على «البالغين في المجتمعات المُتَحَضِّرة» وليس على جميع المجتمعات القائمة عبر الزمان والمكان. فمما لا شك فيه أنّ الحرية بالنسبة إلى البالغين من مواطني المجتمعات المتحضِّرة قيمة جوهرية؛ حيث يستطيع مثل هؤلاء المواطنين الانتفاع بهذه الحرية ومزاياها من دون أن يغامروا بحقوقهم الأساسية، ومن دون أن يعرضوا مصالحهم الشخصية وكذلك مصالح الآخرين للمخاطرة. ومن هنا يرى مِلْ أن: «الطبقات الاجتماعية المتخلِّفة التي يكون أبناؤها في حكم من هم في سنّ القصور وعدم النضج ـ لا بد من أن تتم حمايتها ووقايتها من السلوكيات غير الناضجة التي تصدُر منهم، تماماً مثلما تتم حمايتهم من أي ضرر خارجي»، فهم في ذلك ينطبق عليهم ما ينطبق على من هم في سن «الطفولة»، و«من هم دون السن القانونية للبلوغ» ممن يكونون في حاجة إلى «الرعاية من قِبَل الآخرين»[(٣١)] ومن هنا تمثّل نظرية مِلْ، في ما يخص الحق في الحرية، مبدأ العدالة والمساواة في نيل الحرية بين جميع مواطني

---

(٣٠) Mill, "On Liberty," pp. 149-150.

(٣١) المصدر نفسه، ص٧٩.

المجتمعات المتحضِّرة بالفعل[٣٢].

كما سبق أن أشرنا، هناك مفاهيم خارجية محيطة بإطار الحرية الفردية، لكنّها ضرورية لفهمها، وهذا يأخذنا إلى مفهوم الحرية السلبية الذي وضعه برلين. فإذا نال كل فردٍ منا حقه في الحرية على أساس العدالة والمساواة، من دون الخروج عن الإطار المحدَّد لهذا الحق، يكون على الدولة والمجتمع واجب الإحجام عن إصدار القوانين التي تنتهك حق الأفراد في نيل كلٍّ منهم نصيبه العادل في الحرية. ومن ثَمّ، فإنّ أي ملاحقة قضائية في نطاق الحرية الفردية لن تكون من قبيل العدالة والإنصاف، ليس هذا فحسب، بل لا بد أيضاً من درء الإدانة من قِبَل المجتمع. ويرى مِلْ أن التعدي على الحق في نيل الحرية يأتي عن طريق «القهر والسيطرة، سواء أكانت الوسيلة المستخدَمة في ذلك التعذيب الجسدي بموجب عقوبات وجزاءات قانونية أم القمع المعنوي من قبل الرأي العام». علاوةً على ذلك، فإن استخدام المرء لحقه في الحرية «لا يدعو إلى محاسبته ومساءلته عن أفعاله وسلوكياته أمام المجتمع». ومن ثَمّ، فإنّ إقرار الحق في الحرية يقتضي انعدام أي شكل من أشكال التدخل القسري التي قد تلي أفعال الإنسان الحرة أو تسبقها. ومن بين أشكال التدخل التي تحول دون حرية الإنسان في التصرف، أي السابقة على التصرف: الضغوط المجتمعية، والتهديد باتخاذ الإجراءات القانونية؛ أما عن التدخلات القسرية والقهرية التي تعقب استخدام الفرد لحريته في التصرف فهي: العقوبات القانونية، والإدانة المجتمعية. ومن هذا المنطلق يأتي الهدف من الحرية المدنية، وهو «وضع حدود للسلطة» الممنوحة للحكّام للحد من التدخّل في الشؤون الشخصية. وبما أن التدخل قسراً في خصوصيات الأفراد يُعَدّ انتهاكاً للحق في نيل الحرية المدنية، فإنّ تدخّل المجتمع بطريق الإغواء والنّصح والدعم والتشجيع لا ينفي ولا يتعارض مع الاعتراف بالحقّ في الحرية المدنيّة

---

(٣٢) Bhikhu Parekh argues that Mill among all nineteenth-century liberal thinkers justified the necessity of not only promoting individuality in European countries, but also imposing individuality on citizens of Eastern countries through colonization. As Parekh expounds, Mill's idea of individuality suggested that since citizens of uncivilized societies were in their premature age "they had no political claims to independence and self-determination", though as human beings they had equal moral claims to the pursuit and protection of their interests with the members of civilzed societies." See Bhikhu Parekh, "Decolonizing Liberalism," in: Aleksandras Shtromas, ed,. *The End of "isms"?: Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse(*Oxford: Blackwell Publishers, 1994), pp. 86-91.

وإقراره. وبما أن «حرية التصرّف هي حقّ من حقوق الفرد، فإنّه لا يمكن إجباره على أن يفعل شيئاً، أو على أن يمتنع عن فعل شيء بحجة أنه من الأفضل له أن يفعل ذلك، أو بحجة أن ذلك سيجعله أسعد حالاً، أو بحجة أنه من الحكمة ومن الصواب ـ من وجهة نظر الآخرين ـ أن تفعل كذا، أو ألا تفعل كذا». ومع هذا، فإن جميع هذه الحجج «تُعَد أسباباً وجيهة للاعتراض على أفعاله، أو للجدل معه، أو لإقناعه بالحجة، أو لاستمالته، أو لمناشدته»[٣٣].

٢ ـ قائمة الحريات المدنية

على الرغم من أن بعض من تناولوا مذهب الليبرالية عند مِلْ بالتحليل والتفسير يرفضون وجهة النظر القائلة إنّ مِلْ كان يسعى إلى تقديم قائمة للحريات والحقوق الأساسية، إلا أنه يجوز لنا أن نصنِّف الحقوق والحريات التي تمسَّك بها مِلْ بكل قوة إلى مجموعتين رئيستين، وإن لم تكن بالطبع شاملة وجامعة لجميع الحريات المنصوص عليها تفصيلاً في القوائم الهائلة للحريات[٣٤].

أ ـ **في المجموعة الأولى**؛ يشير مِلْ إلى: حق الإنسان في التمتع بـ«راحة الضمير بمفهومه الأعم الأشمل»، والحق في «حرية الفكر والرأي والشعور» حرية تامةً و«مطلقة»، والحق في ممارسة الحرية المطلقة في التعبير. ويقول مِلْ في إحدى كتاباته: «إذا أجمع البشر جميعاً على رأي واحد، باستثناء فردٍ واحدٍ فقط يكون له رأي مضاد لهذا الرأي الجماعي، فإنه لا يجوز لهؤلاء البشر أن يعملوا على إسكات هذا الشخص ومنعه من التعبير عن رأيه، مثلما لا يستطيع هذا الشخص أيضاً إسكات هؤلاء البشر جميعاً عن التعبير عن رأيهم الجماعي إذا كان يملك السلطة التي تمكّنه من تحقيق ذلك، أي أن قوة الجماعة لا يجوز لها أن تقهر الفرد وتحرمه من حريته في التعبير عن رأيه»[٣٥] وهذا الرأي الذي صرّح به مِلْ يعدّ من أكثر الآراء صراحة للتعبير عن الحق المطلق في ممارسة حرية الرأي والتعبير باعتبارها حقيقة مطلقة.

---

(٣٣) Mill, Ibid., pp. 70, 78 and 162.

(٣٤) John Gray, *Two Faces of Liberalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2000), p. 85.

(٣٥) Mill, Ibid., p. 85.

ب ـ **المجموعة الثانية** في تصنيف الحقوق والحريات تتعلق بالحق في أن تكون هناك حدود لحرية التصرف و«الذوق»، وكذلك الحق في أن تكون هناك حدود لحرية التنظيم، إذ يُقِر مِلْ بأن: «لا أحد يدّعي أن سلوكيات الإنسان وأفعاله لا بد من أن يُطلَق لها العنان، وأن تُعطَى الحرية المطلقة نفسها التي يجب أن تُعطَى للرأي والفكر»[٣٦]. والحدود التي يجب الالتزام بها عند ممارسة الحق في حرية التصرّف لا تتعلّق بالقيم الروحية للمجتمع ولا بالمقدسات الدينية، ولا بالقيم الشعبية أو الطائفية، ولا بأي شيء مما شابه ذلك، بل إنّ هذه الحدود تنبع من «مبدأ الضرر»[٣٧] وفي ما يتعلّق بوضع حدود لحرية التصرّف وحرية التعبير، مع الأخذ في الاعتبار احتمالات الضرر والأذى التي قد تُحدِثها، أحياناً، حريّة التعبير عندما تدفع إلى الفعل؛ يؤكّد مِلْ أنه: «إذا ما ظلّت حرية التعبير محصورة في إطار التعبير فحسب، ينبغي أن يُسمح بإطلاق العنان لهذه الحرية، أي أن تكون حرية التعبير مطلَقَة. ولكن بمجرد أن تتخطّى هذه الحرية نطاق التعبير أو القول لتصل إلى حدّ الفعل، ينبغي هنا أن يتم التعامل مع ذلك القول في صورته الجديدة، أي باعتباره فعلاً وليس قولاً»، ومن ثَمّ تُوضع القيود لهذا الفعل، وذلك بموجب «مبدأ الضرر»[٣٨].

ومن الجدير بالاهتمام أن مِلْ، وفقاً لما قاله جون غراي على نحو مقنع، لم يكن معنِيّاً بتوسيع نطاق الحرية مثلما عني بها راولز[٣٩]، بل هو يدعو إلى مفهوم «الحرية المطلقة» في مجالي الفكر والتعبير. ومن ثَمّ، فإنّ جميع الاعتراضات التي وجّهت إلى الآراء القائلة بعدم معقولية إطلاق العنان للحريات وتوسيع نطاقها ـ لا يمكن توجيه أيٍّ منها إلى مفهوم الحرية المطلقة عند مِلْ. وننتقل الآن إلى الحجة التي استند إليها مِلْ تأييداً لإطلاق حرية الفكر والتعبير بشكلٍ مطلق، هذا بالتوازي مع حجّته المؤيّدة لوضع حدود لحرية التصرّف.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص٨٠ ـ ٨١ و١٢٣.

(٣٧) Of course, the concept of harm can be widely or narrowly interpreted. As was mentioned above, Mill himself accepts that harm to the decency of society is prohibited. Equally possible is the prohibition of serious harm to the feelings of individuals.

(٣٨) Henry M. Magid, "John Stuart Mill," in: Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, 3rd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987), p. 799.

(٣٩) Gray, *Two Faces of Liberalism*, p. 85.

رابعاً: الحجة المؤيِّدة لحرية التعبير المطلقة

في ما يخص الحق في حريةٍ مطلقةٍ للفكر والتعبير، نجد مِلْ يميل بشكل أكبر إلى نبذ التدخل القسري من قِبَل الغالبية العظمى من الناس أو من قِبَل الحكومات بدلاً من أن يتجّه بشكل مباشر إلى تأييد حرية الفكر والتعبير. بعبارة أخرى، يتأرجح مِلْ في ما يبدو بين نبذ الآراء الجدليّة الواهمة التي يقول بها مؤيّدو المطلقية والحكم الدكتاتوري المطلق، وبين تأييد وتعزيز قيمة حرية الفكر والتعبير بالبينة والبرهان. ونعرض في ما يأتي الأسباب المختلفة التي استند إليها مِلْ في حجته المؤيّدة لإطلاق حرية الفكر والتعبير.

١ ـ حجة اللاعصمة

في هذه الحجة يجمع مِلْ المبررات كافة التي تبرّر شرعية التدخل القسري من قِبَل الحكومات أو المجتمعات، في ظل ادعاءٍ مَفاده أنّ البشر «معصومون من الخطأ»، فيكتب مِلْ قائلاً: [إن «الحجر على حرية التعبير، والعمل على إسكات الأفواه والحناجر» إنما ينطوي على «ادعاءٍ مزعوم مَفاده أنّ الإنسان معصوم من الخطأ»، في حين أن «كلاً منا يعرف جيداً أنه خَطَّاء». فأي قمع أو كبتٍ لحرية الفكر والتعبير إنما يقتضي وينطوي ضمناً على الافتراض بأن الرأي المُتَّخَذ من قِبَل السلطة أو من قِبَل المجتمع هو الرأي الصائب والموثوق به، وأنّ الآراء المعارضة أو المضادّة له هي جميعاً وبلا شك آراء خاطئة ومضلّلة، كما أنّ هذا القمع لحرية الرأي ينطوي ضمناً على الافتراض بأنّ قمع مثل هذه الآراء غير الصائبة هو أمر مشروع. وفي إطار البحث حول عصمة الحكومات والمجتمعات من الخطأ، يعلن مِلْ رفضه لهذه النظرة الفاشستية المتسلِّطة «المؤيدة لمبدأ إخضاع الفرد وحقوقه إخضاعاً كاملاً لمصلحة الدولة»، تلك النظرة القائمة ضمنياً على عصمة بعض الأفراد والكيانات من الخطأ، في حين أن هؤلاء عندما يعودون إلى ضمائرهم يعترف كل منهم أنه قد يخطئ في تحرّي الحقيقة. حتى إذا كان فرض الحقيقة بأساليب قسرية وجبرية أمراً منطقياً ومشروعاً على أساس أنه لا أحد معصوم من الخطأ، فإنّ «الرأي الذي سعت السلطات إلى كبته وقمعه من الجائز أن يكون رأياً صائباً»، ومن هنا، فإنّ فرضك لرأيك على الآخرين الذين يتبنون آراءً أخرى مختلفة، على أساس أن رأيك هذا هو الصواب هو أمر غير مشروع وغير منطقي. ومن هذا المنطلق،

نجد أن الدولة والمجتمع «لا يملكان حق أو سلطة تقرير الحقيقة أو الحكم على الأشياء، من حيث الخطأ أو الصواب، في الأمور المتعلقة «بكل البشرية»[٤٠]. ومن هنا، نجد أن «حجة اللاعصمة» التي احتج بها مِلْ، تسعى إلى إثبات أن منطق أي تدخّلات بالأساليب الجبرية ومشروعيتها من قِبَل الحكومات والمجتمعات، تُفرَض بذلك الادعاء الزائف القائل إنّ الحكومات والأغلبية معصومة من الخطأ، إلا أن هذه التدخّلات لا يوجد ما يبررها، ولا أساس لها من الصحة. وهذا هو بالضبط، وفقاً لما يؤكده ساندل (Sandel) ما تعنيه الحرية السلبية[٤١].

إلا أنّ استناد مِلْ إلى الضمير الإنساني «الذي يعلم جيداً أنّه خطّاء، وليس معصوماً من الخطأ» يوجد فجوة في حجته الخاصة باللاعصمة[٤٢]؛ إذ لم يقدم لنا مِلْ الحجة التي تفنّد فكرة احتمالية أن يكون هناك بشر معصومون من الخطأ، ومن الحيد عن المعايير الأخلاقية الصحيحة. فالحجة الشاملة الجامعة القائمة على اللاعصمة، التي كان على مِلْ تقديمها، هي تلك التي تبرهن على أنه لا يمكن أن يكون هناك شخص معصوم من الخطأ، يتمكّن من الفصل في مسألة المبادئ والقواعد الأخلاقية. إلا أننا نجد أن مذهب الليبرالية المِلِيّة يدافع عن نفسه؛ حيث ينكر وجود الله الذي يمنح بعضاً من عباده من بني الإنسان قدرات خاصة وفريدة تجعلهم معصومين من الخطأ. ومن هنا نجد أن العلمانية التي تهيمن على الرؤية الكونية المِلِيَّة، وكذلك مذهب علم الأخلاق الذي تبنّاه مِلْ، يؤدي دوراً حيوياً في حجة اللاعصمة التي استند إليها مِلْ لتأييد نظريته عن الحرية.

٢ ـ حجة المنفعة

تقوم هذه الحجة التي يستند إليها مِلْ على فكرة: أنه طالما أن هناك بعضاً من المنافع القيّمة التي لا يمكن تحقيقها سوى في مجتمعات تضمن للإنسان إطلاق حرية الفكر والتعبير بشكلٍ مطلق، فإنّ حرية الرأي والتعبير تكون مكفولة حتماً في مثل هذه المجتمعات بشكلٍ مطلق. وهذه المنافع تشمل: تصحيح

---

(٤٠) Mill, "On Liberty," p. 85.

(٤١) Michael J. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal," *New Republic*, no. 7 (May 1984), p. 15.

(٤٢) Mill, Ibid., p. 85.

أخطائنا، واكتمال ما لدينا من معارف إنسانية حقيقية، ثمّ التحديث الفاعل لهذه المعارف الإنسانية الكاملة الحقة. وبموجب حجة المنفعة يجمع مِلْ بشكلٍ مباشر بين نظرية الحرية ومذهب الأخلاق النفعية اللذين تبناهما؛ إذ يشير مِلْ إلى ذلك قائلاً: «أرى أنّ المنفعة هي الهدف الأساس والأسمى الذي يتصدّر القضايا والمطالب الأخلاقية المنشودة، ولكن المنفعة التي أعنيها هنا هي المنفعة بمفهومها الأعم والأشمل، التي تقوم على أساس المنافع الضرورية الدائمة التي لا غنى للإنسان عنها، باعتباره كائناً متطوّراً في نموّه وحياته كلها»[٤٣]. ولعلّ هذا يدفع بنا مباشرة إلى الالتفات إلى أنّ هذا المفهوم الشامل واسع النطاق الذي تبناه مِلْ في نظرية المنفعة، يذهب إلى أفقٍ أبعد من السعادة؛ إذ إن مذهب علم الأخلاق الذي تبنّاه مِلْ، والذي كان الأساس الذي بنى عليه نظريّته في الحرية، ينظر إلى المعيار الأخلاقي الأساس باعتباره الأساس الذي يجمع بين طياته المنافع الإنسانية كافة. فالحجة المؤيّدة لإطلاق حرية الفكر والتعبير، تكمن في القيمة المتجذّرة في صلب المعارف الإنسانية الحقّة الخالصة التي لا يمكن نيلها إلا في المجتمعات الحرة.

أ ـ تصحيح الأخطاء

يرى مِلْ أن قيمة المنفعة التي تعود علينا من نيل حرية الفكر والتعبير إنما تكمن في تصحيح ما يصدر عنا من أخطاء. يقول مِلْ: «إذا كان الرأي الذي تهدف السلطات أو المجتمع إلى قمعه وكبته هو رأي صائب، فإنهم بذلك ـ أي هذه الجهات القامعة ـ يُحرَمون فرصة استبدال الخطأ بالصواب». ويأخذ مِلْ على عاتقه مهمة تحسين وتنمية معارفنا الإنسانية النابعة من التجارب والخبرات المكتسبة على مدى تاريخ البشرية في ظل حرية التعبير والتحاور وتبادل الآراء، مستنداً في ذلك إلى شواهد وحقائق تاريخية. فمن المُسلَّمات التي يأخذ بها مِلْ، أنّ المعارف الإنسانية هي منفعة اجتماعية مؤكدة، فقد تعلمنا من التاريخ أنه «في عصورٍ أخرى أقل استنارة من العصور الحالية، كان الناس يضطهدون تلك الآراء التي ما لبثوا أن صاروا يؤمنون بها الآن وبصوابها». وهذه الحقيقة التاريخية تبرهن بوضوح على أنّ الإنسان «قادر على تصحيح أخطائه وتدارُكها، وذلك من خلال التناقش والتباحث والخبرة». فطبقاً للمنهج «التجريبي

(٤٣) المصدر نفسه، ص٧٩.

الاستقرائي»، الذي يمثّل المنهج الفريد والأوحد لاكتشاف الحقيقة الكاملة، «يمكن أن ينتهج المرء منهجاً ما لكي يُلِمَّ إلماماً تامّاً وتكون لديه الدراية الكاملة بموضوع ما من الموضوعات»، وذلك من خلال وسيلة واحدة فقط هي «الاستماع إلى كل ما يمكن أن يُقال حول هذا الموضوع من قِبَل أشخاصٍ تتنوع آراؤهم على شتى الأوجه»[٤٤]. فأسلوب «التجربة والوقوع في الخطأ»، هو الأسلوب الوحيد الذي يستطيع الإنسان من خلاله تحسين ما لديه من معارف إنسانية وتنميتها، شريطة أن يحيا في مجتمع حُرٍّ؛ حيث يمكن لكل رأي أن يعبّر عن نفسه وسط غيره من الآراء التي تكون في اتجاهٍ آخر مخالف له.

ب ـ اكتمال مجموع المعارف الإنسانية الحقيقية

إن الآراء والأفكار والمذاهب والمعتقدات المختلفة والمتنوعة التي تتيحها حرية التعبير داخل المجتمعات الحرة ـ يجسد كلٌّ منها جزءاً من الحقيقة الكلية المتعلّقة برفاهية الجنس البشري وخيره ونفعه وسعادته؛ إذ إن حرية التعبير لا تساعد فقط على إحلال المعلومات الحقيقية الصائبة محل الزائفة المضلّلة، بل هي أيضاً تتيح من خلال ذلك التنوّع في الآراء والأفكار والمذاهب الفرصة لاكتمال المعارف لدى الإنسان، وإدراكه للحقيقة ليصل من خلالها إلى أقصى درجات العلم والمعرفة. فيعتقد مِلْ بأنّ المجتمعات الحديثة المعاصرة لا تزال بعيدة تماماً عن مقصدها وغايتها المتمثّلة في بلوغ الحقيقة الكلية كاملةً. فهناك شرط أساس للتحرك قُدُماً نحو هذه الغاية، وهو إطلاق حرية الفكر والتعبير بشكلٍ مطلق لأفراد المجتمع؛ لأنهم بموجب هذه الحرية، يتفجّر ما بداخلهم من طاقات وقدرات ومَلَكات تمكِّنهم من الإسهام في تحرّي واستبيان حقيقة خير البشرية ونفعها وسعادتها بشتّى أوجه هذه الحقيقة الكاملة، وهذا مع الأخذ في الاعتبار تباين القدرات والملكات البشرية وتنوعها. وخلال هذه الرحلة التي لا بد من أن ينتهي بها المطاف إلى مقصدها المنشود «الحقيقة التامة الكاملة»، لا بد من أن نتقبّل ونستوعب ما يحدث بين الآراء والمذاهب المتباينة من تنازع وخلاف وتضارب. ومن ثَمّ يطرح مِلْ رأياً، مَفاده «أنه من الأسباب الرئيسة التي تجعل من تباين الآراء وتنوعها أمراً مفيداً»، هو أنّ الرأي العام المتعلّق

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص٨٥ و٨٨.

بموضوعات غير محسوسة أو صريحة المعنى كثيراً ما يكون هو الرأي الصواب، لكنّه نادراً ما يكون هو الحقيقة بأكملها، وربّما لا يكون مطلقاً هو الحقيقة الكاملة، بل «جزء من الحقيقة فقط». إلا أنّ مِلْ يرى أنّ ذلك التباين والتنوّع المفيد هو وضع مؤقّت يزول بتمام المعرفة الإنسانية واكتمالها، ومن هذا المنطلق يؤكّد مِلْ أن «تباين الآراء وتنوعها هو وحده، في ظلّ الوضع الراهن للفكر الإنساني، الضامن الذي يضمن الوصول بشكل عادل وجيد إلى الحقيقة بكل جوانبها». وانطلاقاً من فكرة أن ذلك التنوع والتباين في الآراء هو أمر مؤقت، يرى مِلْ أنه «طالما أن الإنسان كائن متغيّر ومتطوّر بطبيعته، فإن عدد المذاهب التي ستخلو من التنازع أو التشكك بشأنها سيزداد على نحوٍ مطرد». ويربط مِلْ بين السعادة البشرية وبين كَمِّ الحقائق المؤكَّدة التي يتوصل إليها الإنسان، ليصل من خلال هذا الربط إلى رأي مفاده «أن المقياس الذي يمكن أن نقيس على أساسه بشكل تقريبي سعادة الجنس البشري هو عدد الحقائق المؤكَّدة والمحسومة ومدى جسامتها وخطورتها التي وصلت إلى حدّ الوثوق والتسليم بها بلا جدل ولا نزاع»[٤٥].

ج ـ حداثة المعارف الإنسانية الكاملة الحقيقية

يرى مِلْ أن آخر المنافع التي تعود علينا من إطلاق حرية التعبير، هي التجديد النشط للمعارف والخبرات الإنسانية الحقّة بعد اكتمالها وتمامها لدينا، وبلوغنا أقصى درجات العلم والخبرة والمعرفة في المجتمعات الليبرالية؛ إذ إن الآراء والأفكار الزائفة عندما تفرض نفسها في محاولةٍ لطمس الآراء والأفكار الحقيقية الخالصة، فإنها بذلك تعمل على تعزيز قيمة الحق والصدق التي تظهر من خلال تحليل مقارن بين كليهما. يقول مِلْ في إحدى كتاباته: «إذا كانت الآراء والأقلام التي تتجه المجتمعات الرجعية إلى إسكاتها وقصفها هي آراء فاسدة ومغلوطة، فإن هذه المجتمعات بذلك تخسر فائدة كبيرة، تتمثّل في أن إفساح حرية التعبير لهذه الآراء إنما يتيح رؤيةً أوضح، وانطباعاً أقوى للحقيقة وأصدق؛ لأنه بالشيء ونقيضه تظهر الحقيقة. ومن ثَمّ، «إن كان الرأي صائباً»، فإنه «إذا لم تُتح الحرية التامة الكاملة للتعبير الدائم عن الرأي بكل شجاعة، ومن دون أي خوف، فإن الرأي قد يتحوّل بذلك إلى مبدأ خامد مُعَطّل بدلاً من

(٤٥) المصدر نفسه، ص١١١، ١١٣ ـ ١١٤ و١١٦.

أن يصبح حقيقة حيّة نابضة وفعالة»؛ إذ نجد أنّ مجرد الوصول إلى الرأي الصائب ليس كافياً بالنسبة إلى أي «مخلوقٍ عاقل»، وذلك لأن «العمل على إثراء ذلك الرأي الصائب وتهذيبه»، هو أيضاً أمر ضروري ولازم للوقوف على «الحجج والأسس التي قام عليها ذلك الرأي». ومن دون ذلك، لن يستطيع صاحب أي رأي صادق الدفاع عن رأيه، هذا «على الأقل أمام ما يشيع حول ذلك الرأي الصائب من اعتراضات غير قائمة على حجج منطقية». والتجديد النشط لما اكتسبناه من مجموع المعارف الإنسانية الحقيقية، لا يعتمد فقط على معرفة الآراء الأخرى المزاحمة والمناوئة، عن طريق تعلمها بالطريقة التقليدية من المعلِّم، بل يعتمد، كذلك، على «التواصل مع أصحاب هذه الآراء المناوئة بشكل مباشر؛ للوقوف على أسس هذه الآراء لديهم، وعلى مدى إيمانهم بها، وأسباب دفاعهم المستميت عنها»[٤٦] إذ إنه في مجتمع ينعم بالحرية المطلقة في التعبير نستطيع الوقوف على ما عليه من الآراء المخالفة، ومن خلال ذلك التواصل سيظل إدراكنا للحقيقة، ووعينا بها نابضاً ونقيّاً خالصاً وفعّالاً ومُفَعَّلاً[٤٧].

إلا أنّ التصور الذي وضعه مِلْ لمبدأ الضرر هو تصوّر مُوغِل في العلمانية؛ لما ينطوي عليه من تجاهلٍ لمشاعر الأفراد المتدينين وميولهم؛ إذ تنبغي مراعاة

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص٨٥ و١٠٢ ـ ١٠٤.

(٤٧) A major problem with Mill's utility argument is that, according to Gray, our moral heritage should be only refashioned and should receive only piecemeal amendment, rather than become corrected by experiment. What is more, the absolute liberty of discussion Mill emphatically advocates requires us to allow the presence of doctrines, which have proved experimentally to be disastrous, a view which is quite unjustifiable. Furthermore, it seems quite unreasonable to provide absolute freedom of discussion for disastrous opinions merely for the freshness of the true opinion. According to Gray, the equation of human wellbeing with the promotion of scientific knowledge has been questioned by contemporary moralists. For instance, they note that the weapons of mass destruction that have resulted from the promotion of scientific knowledge in modern times threaten the whole life of humanity and hence are definitely implausible. Moreover, the growth of knowledge within other cultures may decrease the self-confidence among people from a given culture when they learn the new knowledge, and this consequence is implausible. More significantly, the self-critical reflexivity of modern life has replaced inappropriately most of our moral knowledge with doubt and hesitation. Furthermore, Mill's assumption that the intrinsic value of scientific knowledge can only be achieved in free societies of the West can be countered by the erstwhile Soviet Union situation that what is required for the growth of scientific knowledge is the freedom of scientific community that can be achieved even when the freedom for society at large is denied. See John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (London; New York: Routledge, 1989), pp. 241-244.

مشاعر هؤلاء ومساواتهم في ذلك بغيرهم. فمبدأ الحرية من منظور مِلْ يبيح انتقاد القيم الدينية على أساسٍ علمي، وهو الأمر الذي لا يُعَدُّ إساءة مُوجَّهة للمتدينين من أفراد المجتمع فحسب، بل هو أيضاً يجيز السلوكيات التي تُعَد تطاولاً على الذات الإلهية، أو ازدراءً للأديان والمقدسات الدينية، وهو الأمر الذي يسيء إساءة نفسية بالغة إلى معتنقي هذه الأديان(٤٨). ومن هنا، انتبه بيلامي (Bellamy) إلى أن استبعاد مِلْ لعنصر «الإهانة والإساءة الأخلاقية» تحديداً، من «مبدأ الضرر» إنما يبرهن على الطابع العلماني الذي تطبعت به نظرية الحرية عنده، إلى حدّ الإغراق والتوغل في العلمانية(٤٩). ويزعم سكوروبسكي أنه «إذا كانت الإساءة إلى مشاعر الآخرين حادّة وبالغة» إلى حد «إيذائهم والإضرار بهم»، فإنّه يمكن «الاستناد إليها بوصفها حجة دافعة إلى تحريم هذه الإساءة»(٥٠). ويتبنّى فينبرغ (Feinberg) الرأي نفسه؛ إذ يشير إلى أن كلا الفعلين «الإضرار» و«الإساءة»، بكل صورهما وأشكالهما، هما فعلان بغيضان ولو لم يتسببا في إلحاق الخسارة أو الضرر الماديين الملموسين. وهو في إطار ذلك يحدّد الفارق بين الإضرار والإساءة؛ حيث يُعَرِّف الثانية بأنها: «إهانة المشاعر والازدراء والاصطدام بالآخر والفضح والتشهير والمضايقة وإذلال الآخرين». ومن ثَمَ يؤكد فينبرغ أنه ينبغي تحريم السلوكيات والأفعال المذمومة إذا كانت بالغة، وتفوق الحدود المعقولة التي يمكن احتمالها ممن

---

(٤٨) Some argue that blasphemy should be legally banned or morally condemned for violating the minimum right to "respectful discussion". An alternative view suggests that since blasphemy might cause social' disorder, freedom of expression should give way to the value of "social order". Another view suggests that the prohibition of blasphemy is based upon the immorality of "group defamation" See John Horton, "Liberalism, Multiculturalism and Toleration," in: John Horton, ed., *Liberalism,Multiculturalism and Toleration* (London: Macmillan Press, 1993), pp. 9-11. By contrast, Brian Barry supports full freedom of expression, including "the right to mock, ridicule and lampoon" religious beliefs. He grounds the legitimacy of blasphemy on the inseparability of criticism of religious beliefs from ridiculing them. Furthermore, he argues that since respectful discussion is not the common way for conversion from, or to, a religion, the only way to counteract the effects of religious fanaticism is "making people ashamed of it". See Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2001), pp. 31-2. The argument of this chapter is based on Mill's concept of harm and his particular methodology. The gist of the argument is that the concept of harm should be determined by an inductive experimental investigation that considers the feeling of all citizens, including religious people.

(٤٩) Bellamy, *Rethinking Liberalism,* p. 32.

(٥٠) Skorupski, *John Stuart Mill,* pp. 366-367.

صدرت عنه مثل هذه السلوكيات[٥١].

وعلى الجانب الآخر، قد يجادل أحد الليبراليين المؤمنين بنظرية مِلْ، زاعماً أن المنافع غير المحدودة التي تعود على الإنسان من حرية التعبير محقِّقة له السعادة والرفاهية، تقتضي توفير الحماية الكافية ضدّ قمع هذه الحرية. فحرية التعبير والنقد السياسي وسائل لازمة للتمكين من جعل السلطات دائماً عرضةً للمساءلة في ما يخص حقوق المواطنين. علاوةً على ذلك، فإنه نظراً إلى صعوبة تعريف ماهية «الإيذاء المعنوي» على وجه التحديد، فإنه لا بد من الاعتراف بأن وضع قيود على حرية التعبير تسبب الضرر المعنوي، وربما يؤدي إلى ظهور تفسيرات اعتباطية قد تحرم المواطنين من حقوقهم الأساسية؛ وهو الأمر الذي دفع مِلْ إلى رفض أي قيود على حرية التعبير في مجتمعه المثالي الليبرالي. هذا على الرغم من أن مبدأ «الضرر» الذي نادى به في نظريته يقضي بأن حرية الفرد تقف عند حرية الآخرين. ومن ثَمّ، فإنه مثلما تكن الحماية مطلوبة لدرء الأضرار الجسدية، تكون مطلوبة أيضاً لدرء الضرر المعنوي.

ولم يكن أمام مِلْ للخروج من هذا المأزق سوى الاستناد إلى منهجه التجريبي الاستقرائي الذي يقضي بضرورة مراعاة مشاعر المواطنين الأصليين وميولهم في أي مجتمع؛ لأن الاستناد إلى هذا المنهج على هذا النحو، هو الوسيلة الوحيدة التي تمكِّن من الوصول إلى مفهوم محدّد لمعنى «الضرر». فوفقاً لهذا المنهج، ينبغي أن يتم تجميع معلومات وبيانات معيّنة من مختلف المواطنين الذين يعيشون في أحد المجتمعات، والتي تفيد في تحديد مبدأ الضرر. فالفيلسوف السياسي المناصر للمذهب التجريبي ليس عليه، لكي يصل إلى مبدأ الضرر، أن يضع نفسه محل المواطنين بأكملهم، بل دوره هو أن يبحث للوصول إليه من منظور الإنسان الحقيقي. وكلما كان ذلك البحث أكثر

---

(٥١) Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, p. 49. The term "harm" is defined as (1) evil (physical or otherwise); hurt, injury, damage, mischief, and a loss; (2) grief, sorrow, pain, trouble, distress, affliction; and (3) pity. The term "offence" is defined as (1) stumbling; (2) a cause of spiritual or moral stumbling; (3) attack, assault, obstruction, opposition; (4) hurt, harm, injury, damage, pain as well as a feeling of being hurt, a painful or unpleasant sensation; (5) the condition of being re!garded with displeasure, disfavor, disgrace; (6) something that causes annoyance or disgust, a nuisance; and (7) a fault, wrong, sin, and misdeed. See J. A. Simpson and E. S. C. Weiner, eds., *The Oxford English Dictionary*, 20 vols., 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), vol. 6, p. 1121, and vol. 10, p. 724.

شمولاً وأوسع نطاقاً، كانت النظرية أقوى حجةً(٥٢). ومن ثَمّ، فإنّ تجاهل ميل لمشاعر أصحاب الديانات والعقائد الدينية من مواطني المجتمعات الليبرالية، عند السعي إلى الوقوف على الأُطر المحدّدة لمبدأ الضرر، إنما يطبع مذهبه الليبرالي بالطابع العلماني.

وعند التطرّق إلى الحديث عن الإسلام الشيعي، لا بد من تأكيد الأهمية القصوى في هذا المذهب الديني، لإجلال الله ﷻ ورسله والأئمة المعصومين. وهذا يعني أنه في حين يُسمح بتوجيه النقد للمعتقدات وللمذاهب الدينية، وبإخضاعها للتقييم أيضاً، إلا أنه من المحظور والمحرّم دينياً، أن يتمّ التعرّض لأي منها بالإساءة(٥٣). ومن ثَمّ، نجد أنّ توقير هذه الرموز الدينية المقدسة أمر متغلغل داخل أعماق المسلمين؛ حيث يعدّ التعرّض لأي من هذه الرموز بأي شكل من أشكال الازدراء إساءةً وضرراً لا يحتمل، بل هو ضرر أشد قسوة عليهم من أي أذى جسدي. لذا، نجد أن الإسلام الشيعي لا يبيح لأي سبب من الأسباب التطاول على الذات الإلهية أو ازدراء الأديان والمقدّسات. وهذه هي كبرى قضايا الخلاف بين نظرية حرية التعبير المطلقة التي تبنّاها مِلْ والفكر الإسلامي الشيعي.

خامساً: الحجة المؤيدة لوضع قيود على حرية التصرف

بالنسبة إلى مِلْ، فإنّ كل أسباب رفض حرية الرأي والتعبير، تسري على استقلالية الفرد في التطبيق، بقدر ما تُقَيَّد بتصرفات احترام الذات؛ لذلك، فإنّه إذا كان للفرد «مطلق الحرية في أن يتصرّف وفقاً لهواه ورغباته وأحكامه الشخصية في كلّ ما يخصّه، فإنّ الأسباب نفسها التي تظهر هذا الرأي يجب أن تكون حرة»، مثل حجة اللاعصمة التي «تبرهن أيضاً على أن الفرد لا بد من أن تُتاح له حرية تطبيق آرائه من دون تضييق طالما أنه هو وحده الذي سيتحمل

---

(٥٢) A Millian method of inductive experimentalism is expected to suggest a type of "democratic liberalism", as Bellamy calls it, in which basic concepts and principles should be determined through actual reference to participating citizens who aim to advJmce their plural interests through social life with submitting to the central pirinciple of equal respect and its resulting principles. See Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise* (London; New York: Routledge, 1999), pp. 38-40.

(٥٣) Jaafar Sobhani, *Azadi wa Din Salary* (Qum: Muassasah Imam Sadiq, 2005), pp. 94-101.

تبعات هذا التطبيق». واستقلالية الفرد هذه، في انتهاج نمط الحياة المستحَبّ هي تلك التي يطلق عليها مِلْ «الفردانية». فكما أشرنا من قبل، يختلف منظور مِلْ لحرية التصرّف عن منظوره لحرية الرأي والتعبير من حيث إن الأول مقيد بمبدأ «الضرر». وبما أنه من المؤكّد أنه «لا يوجد من يزعم بأن حرية التصرّف لا بد من أن تكون بمقدار حريتي الرأي والتعبير نفسيهما»؛ وحيث إن الحماية من إيذاء الآخرين، في حياة الفرد الخاصة، هي «المبدأ الأكثر حيوية لسعادة الإنسان مقارنة بغيره من المبادئ»؛ فإن حرية التصرف مقيّدة بإطار حياة المرء الخاصة. ومن ثَمّ، فإنّ «معاقبة هؤلاء الذين ينتهكون» حرية المرء الشخصية في التصرف هي «أحد أحكام العدالة»[٥٤].

إن قيمة التقدم والتطور الذاتي لا تشكل أداة فعالة في تحقيق هدفٍ ما، ولكن التقدم التلقائي لكل فرد هو في حد ذاته قيمة. ومن هنا نجد أن مفهوم «الضرر» الذي علينا بحثه ومعالجته هنا هو «عدم قدرة الأنماط الفكرية السائدة عند عامة الناس على إدراك قيمة ما يتمتع به الإنسان من عفوية وتلقائية ذاتية»[٥٥]. فالحجج التي استند إليها مِلْ لتأييد نظريته في «حرية التصرف»، باستثناء «حجة المنفعة»، هي نفسها في ما يبدو الحجج التي استند إليها لتأييد نظريته في «حرية الرأي والتعبير». علاوة على ذلك، فإن النقطة المحورية، التي ارتكز عليها مِلْ في تبريره لحرية التصرّف، هي التطوّر الذاتي والارتقاء الأخلاقي للأفراد، اللذين يمكن تحقيقهما من خلال توافر الحرية الشخصية واستقلالية الحياة الخاصة للمرء[٥٦]. ومن هذا المنطلق، يتحوّل محور بحثنا الآن إلى «حجة المنفعة» باعتبارها الحجة المتميّزة والمختلفة بين الحجج التي استند إليها مِلْ لتأييد نظريته في حرية التصرّف المقيّدة. ولا يعنينا في شيء هنا أنه بخلاف حجّة مِلْ المعارضة لتقييد حرية الرأي والتعبير، فإن حجته في ما يخص حرية التصرّف هي حجة مؤيّدة بشكل مباشر لهذه الحرية وليست معارضة لتقييدها.

---

(٥٤) Mill, "On Liberty," pp. 62-63 and 123-124.

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٢٤.

(٥٦) Ryan, *John Stuart Mill,* p. 255.

ويؤكّد مِلْ أن استقلالية الفرد وحريته في تنمية إمكاناته وطاقاته الكامنة، من خلال الخبرات الذاتية، ليست هي وحدها الأداة الأساسية لتحقيق «نفع الإنسان باعتباره كائناً دائم التغيُّر والتقدّم»، بل أيضاً «القيمة الذاتية الكامنة في تلقائيّة المرء»[٥٧]. ولكي نمسك بكل خيوط الحجة التي احتج بها مِلْ؛ لتأييد مبدأ استقلالية الفرد وحريّته في اختيار ما يشاء في عالمه الخاص، نعرض النقاط الآتية:

أ ـ رغبات الإنسان ودوافعه هي جزء من طبيعته البشرية التي خُلِقَت فيه؛ لكي تساهم بشكل مباشر، على اختلاف درجاتها وقوتها ونوعيتها، في نضجه بوصفه إنساناً، ودفعه إلى الوصول إلى أقصى حدود المثالية. ويتحدّث مِلْ عن ترجمة هذه الرغبات والدوافع إلى «طاقة فاعلة»؛ حيث يقول: «رغبات الإنسان ودوافعه هي الجانب الذي يحتلّ الأهمية الكبرى في بلوغ الإنسان حدّ المثالية؛ إذ إنها تمثّل ما يؤمن به من مبادئ ومعتقدات». فعندما «نقول إن رغبات شخصٍ ما ومشاعره أقوى وأكثر تنوعاً من رغبات شخصٍ آخر ومشاعره»، فإنّ هذا لا يعني سوى «أن الطبيعة البشرية في هذا الشخص لا تزال بِكراً، خالصة لم يتمّ استغلالها مقارنةً بالشخص الآخر». إلا أنّ هذه الطاقة لا يمكن توظيفها في الخير فحسب، بل في الشر أيضاً[٥٨]. تلك هي الصورة التي رسمها مِلْ للطبيعة البشرية، وهي التي كانت، في ما يبدو، وراء رفضه لأي منظور ديني بديل يؤكد أن جميع الرغبات البشرية هي شر لا بد من كبح جماحه، أو إخضاعه للعقل.

ب ـ كل فرد منا يملك مجموعة من الصفات والخصائص والرغبات والميول والمعتقدات الخاصة به، ومن هذا المنطلق يرفض مِلْ فكرة اتساق الطبيعة البشرية وتماثلها كما يرفض التعامل معها بوصفها وحدة متجانسة، تلك الفكرة التي يمكن توظيفها، حجةً مؤيِّدةً لأحد مذاهب علم الأخلاق الذي وضعه الفيلسوف الكبير أرسطو. فيشير مِلْ إلى أن: «الأفراد والطبقات الاجتماعية والأمم، تختلف عن بعضها بعضاً اختلافاً شاسعاً؛ فهم يشرعون في

---

(٥٧) Mill, Ibid., pp. 79 and 124.

(٥٨) المصدر نفسه، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

السير في شتّى طرق الحياة التي يؤدي كل منها إلى شيء ذي قيمة». لذلك، ووفقاً لما يفترضه مذهب علم الأخلاق عند أرسطو، فإن الطريق الصائب المؤدّي بالإنسان إلى المثالية في الحياة لا يقتصر على طريقٍ واحدٍ فحسب، بل هناك طرق عديدة تختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية، وتختلف أيضاً من شخصٍ إلى آخر[٥٩]. إذاً، فالتنوّع في سبل الحياة المؤدّية إلى التطور أمر جوهري متأصِّل في الطبيعة البشرية.

ج ـ تطوّر الإنسان نحو النموذج المثالي أمر جوهري في الطبيعة البشرية، وهذه السمة تعد حجة أخرى تؤكد سمة التباين في الطبيعة البشرية، وتفند فكرة التعامل مع هذه الطبيعة باعتبارها وحدة متجانسة. فالأفراد لا تحكمهم طبيعة متجانسة؛ لذلك لا يوجد نمط ثابت للمثالية يُطَبّق على الجميع. فوفقاً لآراء مِلْ، إن كل شخص ينتهج نمطاً من طرق التقدّم يختلف عن ذلك الذي ينتهجه الآخرون، كما يرى أيضاً أن سرّ الشخصية المتميّزة الثرية في خصائصها هو طبيعيتها وتلقائيّتها في نهجها نحو التطوّر والرقي، وذلك وفقاً لما تفرضه طاقاتها الكامنة ومواهبها الطبيعية[٦٠]. يقول مِلْ: «الطبيعة البشرية ليست كالآلة التي يتمّ تشكيلها وفقاً لنموذج محدّد لا يُحاد عنه، بل هي أشبه بالشجرة التي لا بد من أن تنبت وتنمو تدريجياً وفقاً لقواها الكامنة التي تجعل منها كائناً حياً»[٦١].

د ـ لكي نحقّق أي هدف من الأهداف، بما فيها تقدّم الإنسان وارتقاؤه، لا بد من أن تُتاح للأفراد حرية الاختيار من بين خيارات عديدة ومتنوعة تُتاح أمامهم. وهذا هو نتاج الفرضيات المنطقية السالفة التي يتّخذ مِلْ منها موقفاً مناهضاً، تلك الفرضيات التي تقضي بأن الطبيعة البشرية وحدة متجانسة، ومن ثَمّ فإنّ الأفراد جميعاً متماثلون. ومن ثّم، إن «المنبع الوحيد الذي يستمد منه الإنسان ارتقاءه من دون أن ينضب أو يتوقف عن التدفق هو الحرية التي تتيح المجال للآراء التي تختلف وتتعدد بتعدد واختلاف الأفراد»؛ حيث إنه لا يوجد نمط للتنمية والتقدّم ـ هذا مع التسليم جدلاً بأنّ التجربة هي الوسيلة الوحيدة المُثلى لاكتشاف الحقيقة ـ فإنه ينبغي لكل فرد أن يخوض تجربته الشخصية؛ ليحدّد في النهاية ما الخطأ وما الصواب بالنسبة إليه. فيشير مِلْ إلى أن «كل»

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص١٢٦ و١٤٠.

(٦٠) Skorupski, *John Stuart Mill*, p. 348.

(٦١) Mill, Ibid., p. 127.

فرد هو «الحارس الأمين على صحته، وسلامته البدنية والعقلية، والنفسية والروحية». فالتنمية الاقتصادية والاجتماعية، باعتبارها الغاية التي ينشُدها مجتمع ما، لا يمكن أن تتحقق إلا إذا زاد عدد القلّة النابغة من العباقرة القادرين على تطوير ملكاتهم العقلية وتنميتها، في ظل مجتمع يكفل لهم حرية الفكر والتعبير، التي من دونها لن يتحقق ذلك؛ فهم يحتاجونَ إلى الحرية التي تطلق مواهبهم وملكاتهم، وهذه الحرية هي حرية «الفكر» و«التطبيق»[٦٢]. إلا أنّ دور النخبة المنتقاة ليس أن تفرض ما تراه مناسباً لتحقيق السعادة البشرية، بل توجيه الآخرين للطريق الصحيح. ومن ثَمّ، إنه في حين نجد نظرية مِلْ مناهضة للاستبدادية أو الفاشستية، لا نجدها على الإطلاق مناهضة للنخبوية[٦٣].

هـ ـ الحرية ضرورية ولازمة لتحقيق أي هدف من الأهداف؛ لأن تركيبة الطبيعة البشرية تتألف من مجموعة متنوِّعة من القدرات والطاقات الكامنة التي لا تمكن تنميتها وتطويرها جميعاً إلا عن طريق الاختيار، ولأن الحرية، بمعنى الاستقلالية في اتخاذ القرار، تكون شرطاً أساساً لتحقيق التنمية البشرية. ويقول مِلْ: «إن ما يملكه الإنسان من قدرات عقلية وقدرة على الحكم على الأمور والتمييز، وإعمال العقل والفكر وحتى اختيار الأخلاقيات ـ لا تُطبَّق إلا بالاختيار الحر»[٦٤]. ومن ثَم، كلما كان الإنسان قادراً على الاختيار الحر، تحققت له إنسانيته. وهكذا يتضح أن قيمة الحريّة عند مِلْ تكمن في أنها هدف وليست وسيلة لتحقيق أهداف أخرى. ومن ثَمّ، يؤيد مِلْ الاستقلالية الفردية، على أساس أنّ الحرية بوصفها هدفاً لازمةٌ لتحقيق الأهداف الأخرى للإنسان، ليس هذا فحسب، بل هو أيضاً ينظر إلى الحرية باعتبارها أحد مقومات السعادة البشرية، وكل ما فيه نفع الإنسان وخيره[٦٥]. فهو يشير إلى ذلك قائلاً: «إنّ في وجود الخلافات بين الأفراد نفعاً وخيراً للإنسان ولو لم تتحسّن الأمور، ولو، كما قد يبدو للأطراف المتنازَعة، وإن سارت الأمور إلى الأسوأ». فتنوُّع القدرات البشرية بين الأفراد هو الذي يؤدّي إلى تنوّع الأنماط الحياتية، ذلك

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص٨١، ١٢٦، ١٣٣ ـ ١٣٤ و١٣٨.

(٦٣) Skorupski, Ibid., pp. 354-355.

(٦٤) Mill, Ibid., p. 126.

(٦٥) Fred Berger, *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984), p. 233.

التنوّع الذي يشكّل قيمةً في حدّ ذاته. علاوةً على ذلك، فإنه إن كانت الظروف مهيَّأة للارتقاء بذوق الإنسان، فإنّ تماثُل الميول والرغبات البشرية يظلّ أمراً غير مقبول. وبذلك يعلّل لنا مِلْ تفسيره للحياة السعيدة، بأنها الحياة التي تتيح لكل إنسان إشباع رغباته الشخصية؛ لأنّ الحؤول دون إشباعها يلحق الضرر بالإنسان[٦٦].

و ـ تقدّم البشرية بشتّى صوره هو قمة المنافع لكل فردٍ منا؛ حيث إن المنفعة بمفهومها الشامل تمثّل المعيار الأخلاقي الأساس، فإنّ تقدم البشرية هو بهذا قيمة أخلاقية. وبهذه الطريقة يرسّخ مِلْ مبدأ الحرية ضمن نطاق نظريته الأخلاقية الرائدة عن المنفعة. فمن بين المنافع الإنسانية العديدة، تظهر تلك المتع السامية التي اختصّ بها الإنسان من دون غيره من الكائنات الحية، مثل «حبّ الحرية» و«الاستقلالية الشخصية» التي تفسّر لنا مبدأ الحرية[٦٧].

ويخرج مِلْ من الافتراضات الأساسية السابقة باستنتاج مَفاده أنه ينبغي ألا يتدخّل أحد في الحياة الخاصة للآخرين، وأن كل فرد لا بد من أن يتمتع بحريته في ما يقرر بشأن سعادته. ويؤكّد مِلْ أن «الفرد هو صاحب السيادة المستقلّة والمطلَقَة على نفسه وعلى جسده وعقله»[٦٨].

ويؤكّد بريتِن (Britton)، بالحجج المقنعة أنّ دفاع مِلْ عن حرية المرء في حياته الخاصة قائم على نظرية المنفعة التي تبنّاها. ويفسّر بريتِن ذلك موضّحاً أنّ مِلْ لم يقرّ مطلقاً حتمية تدخّل المجتمع في الحياة العامة، بل هو ينصح بتدخّل المجتمع إذا كان سيساهم في تحقيق المنفعة العامة. بعبارة أخرى، عندما يكون سلوك الفرد سبباً في إلحاق الضرر بالآخرين، يمكن أن يتدخّل المجتمع بأن يقيّد حرية التصرّف المتسببة في الضرر؛ حيث لا تتعدّى حدود المصلحة العامة[٦٩]. ويتناول ليفين (Levine) مبدأ الحرية من منظور مِلْ؛ حيث يفسر لنا الحجج والمبررات التي قام عليها هذا المبدأ باعتباره قائماً على مذهب نفعية

---

(٦٦) Mill, Ibid., pp. 136 and 142.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٩ ـ ١٠.

(٦٨) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٦٩) Karl Britton, *John Stuart Mill: An Introduction to the Life and Teaching of a Great Pioneer of Modern Social Philosophy and Logic*, Pelican Books; A274 (London; Baltimore: Penguin Books, 1953), pp. 103-104.

مِل، بأن المنفعة هي القاعدة الأخلاقية الأساسية؛ فيشير ليفين إلى أن الأسباب التي تبرر تقييد حرية التصرف إنما تخضع لحسابات الخسارة والمكسب التي يتسبب بها مثل هذا التقييد[٧٠]. ويزعم كاولينغ (Cowling) أنّ سعي الإنسان المتواصل، باعتباره كائناً متطوراً ومتغّيراً، وراء تحقيق السعادة القصوى الشاملة للمجتمع كله، وليس وراء سعادته الخاصة، ومنفعته الشخصية فحسب، هو الذي يحقّق له المنفعة والمصلحة الذاتية والخير. وحيث إن السعادة القصوى للمجتمع لا تتحقّق إلا إذا أُتيحت للأفراد حرية الاختيار كما يشاؤون، فإنّ مبدأ المنفعة الذاتية يقتضي هو الآخر أن تكون الحرية مُتاحة أمام الأفراد. وبناءً على ذلك، فإنّه في حالة لحوق ضرر ملموس بالآخرين، فإنه يفوق في الأهمية والخطورة الضرر الذي يترتب على تقييد الحرية. ومن ناحية أخرى، تجلب الحرية المزيد من النفع ولو وصل الأمر إلى إساءة استخدام هذه الحرية[٧١]. وبالمثل، يؤيّد دونِر (Donner) أن مبدأ الحرية عند مِلْ يقوم على أساس نظرية المنفعة؛ حيث تتسع رؤية دونِر لمفهوم السعادة لتشمل مفهوم التطور الذاتي والتقدم، على أساس أن استخدام ملكاتنا العقلية يجلب لنا السعادة. ويستند دونِر في تفسيره هذا إلى مفهوم مِلْ للطبيعة البشرية؛ إذ إن «الإنسان بطبيعته يسعى إلى تنمية قدراته؛ لكي يمكنه استغلالها إلى أقصى درجة»[٧٢].

ويقدّم غراي تفسيراً مختلفاً لمبدأ المنفعة عند مِلْ، يبين فيه رفضه لتضمين مفهوم السعادة مبدأي الأمن والاستقلالية. فيوضح أن مِلْ يؤيده في ذلك الرفض؛ حيث يضع «الاستقلالية» و«الأمن» على قمة المنافع الإنسانية، أي في منزلة متميّزة عن «السعادة»؛ إذ يرى مِلْ أن «الأمن» و«الاستقلالية»، اللذين يجسدان مبدأي العدالة والحرية، لا بد من أن تكون لهما الأولوية والأهمية الأبرز بين المنافع الإنسانية؛ إلا أنّ مِلْ لا ينظر إليهما باعتبارهما اثنين من المقومات الأساسية التي تشكل مفهوم «السعادة»، بل من أهم المنافع الإنسانية

---

(٧٠) Andrew Levine, *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 145.

(٧١) Maurice Cowling, "Mill and Liberalism," in: J. B. Schneewind, ed., *Mill: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Anchor Books Edition, 1968), pp. 332-335.

(٧٢) Wendy Donner, *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*(Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), pp. 3-4.

جميعها وأخطرها؛ لذا، يصف غراي النظرية الأخلاقية والسياسية التي تبناها مِلْ بأنها «النظرية السياسية القائمة على الحقوق، والمُتغلغلة في نظرية أخلاقية تقوم على الأهداف»[٧٣] وعلى النقيض من ذلك، نجد روزن (Rosen)، الذي تبع برغر في الرأي، يربط بين فكرتي الحرية والعدالة كما يراهما مِلْ، بمعنى «أن تكون الحرية والعدالة محاطتين بإطارٍ من الأمن يحميهما من أي تدخلات، ومُستنِدَة إلى قاعدة ترسخ مبدأ الاستقلالية الفردية». وعلى الرغم من ذلك، نجد برغر يحذّرنا من «مخاطر تفسير جميع آراء مِلْ حول الحرية باعتبارها تطبيقاً لنظريته في العدالة»[٧٤].

ولعلّ تفسيرنا الذي أوردناه آنفاً في هذا الكتاب حول نظرية السعادة القصوى التي تبنّاها مِلْ، يتفق في الرأي مع دونر وبرغر في ما يتعلق بمبدأ الاستقلالية، وأنّه أحد مقوّمات السعادة. فالمعيار الأخلاقي الأساس عند مِلْ هو «الحياة السعيدة» كلّها، وليس صوراً من صور السعادة. لذلك، ينبغي أن تكون الحياة السعيدة مشتملة على الأمن والاستقلالية، اللذين يوفران للإنسان مناخاً مأموناً، يُمَكِّنه من السعي في الطريق الذي خططه لنفسه في الحياة؛ للوصول إلى أهدافه المنشودة. وبذلك نجد أن الحياة السعيدة القائمة على حرية التصرّف هي التي تحقّق الحرية، في حين يضع الأمن، باعتباره المنفعة الإنسانية للعدالة، الحدودَ الكابحة لجماح الحرية. ونحن من خلال هذا الكتاب الذي نتناول فيه آراء مِلْ ونظرياته، نرى أنه يُنسَب إلى مِلْ تصنيفه للمنافع الإنسانية على نحوٍ يجعل عنصر الأمن ـ الذي يجسد العدالة ـ على قمة هذه المنافع، ثم يليه في الترتيب الاستقلالية التي تجسد الحرية، وتؤدي إلى تحقُّقها. ومن هذا المنطلق، نتفق في الرأي مع ولهايم (Wollheim)[٧٥]، بأنه في الحالات التي يحدث فيها التعارض بين الأمن والاستقلالية، فإن الأولوية تكون للأمن. وبذلك تكون الحرية الشخصية مقيَّدة بحدود العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع.

---

(٧٣) Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, pp. 133-134 and 136.

(٧٤) Fredrick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2 (London; New York: Routledge, 2003), pp. 193-194 and 197.

(٧٥) Richard Wollheim, "John Stuart Mill and Isaiah Berlin, the Ends of Life and the Preliminaries of Morality," in: Alan Ryan, ed., *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1979), p. 254.

أما عن وجه الاعتراض على منظور مِلْ لمبدأ الحرية، فهو ينصب على مبدأ الضرر الذي يُثار حوله الجدل والخلاف، والذي تكمن أهميته في أنه هو الذي يضع الإطار المحدد الذي ينبغي ألا تخرج عنه حرية التصرف بحسب نظرية مِلْ. فمثلما تختلف مفاهيم الناس لمعنى الخير، تختلف أيضاً حول مبدأ الضرر، حتى الآراء المتفقة عليه نجدها تختلف حول مدى قسوة أشكال معينة من أشكاله. ومن بين الأمثلة على هذا التباين ذلك الاختلاف حول مضار الإدمان؛ إذ يرى البعض أن ضرر الإدمان يقتصر على كونه يضر ببعض المصالح، ومن ثم يتسبب في إحداث خسائر مادية، في حين يرى بعضهم الآخر أنّ الضرر يكمن في الإدمان في حدّ ذاته؛ حيث إنه يُضعِف من إرادة الإنسان، ومن ثَم استقلاليته[٧٦] وهذا الغموض الذي يحيط بمبدأ الضرر يثير الاعتراض العام على غموضٍ آخر في آراء مِلْ يتمثّل في صعوبة تحديد الفارق الدقيق بين الحياة العامة والحياة الخاصة. وكنت قد أشرت في جزءٍ سابقٍ من هذا الفصل، إلى أن الحلّ الوحيد الذي يمكن أن يزيل هذا الاعتراض، هو أن يكون هناك نوع من الليبرالية الديمقراطية، وهو ما يتطلبه منهج البحث عند مِلْ.

ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أن العلمانية التي تَطبَّع بها مبدأ حرية التصرف عند مِلْ تكمن في المقام الأول في ما يُكِنُّه مِلْ من تقدير تام لقيمة الاستقلالية الفردية، وهو الأمر الذي يتعارض مع الإسلام الشيعي الذي يعطي كل التقدير للقيمة المتمثّلة في طاعة الله، والخضوع له. فوفقاً لتفسير محمد حسين الطباطبائي لإحدى آيات القرآن الكريم؛ فالإسلام يعني أن يُسَلِّم المرء نفسه وأمره كله لله[٧٧]، علاوةً على أنّ الإسلام الشيعي يؤمن بأنّ أهمّ الغايات البشرية وأجلّها هي أن يتمكّن الإنسان من بلوغ درجات السمو الروحي، التي تجعله يقترب بقدر الإمكان من الصفات الإلهية، بقدر طاقته البشرية المحدودة. وبينما نجد أن هناك درجات متباينة من السمو الروحاني نتيجة اختلاف القدرات البشرية على ضبط النفس، وعلى بلوغ المشاعر الروحانية واستيعابها، واختلاف قابلية النفس البشرية لاستحواذ هذه المشاعر عليها؛ نجد أن لا سبيلَ في

---

(٧٦) Gray, *Two Faces of Liberalism*, pp. 86-88.

(٧٧) محمد حسين الطباطبائي، **قرآن در إسلام** [بالفارسية]، ط ٢ (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٧٤)، ص١٢.

الإسلام الشيعي لبلوغ هذا السمو إلا الصراط المستقيم. وبالنسبة إلى فلسفة مِلْ، فإنها فلسفة إنسانية تقوم مبادئها على فكرة أساسية هي الإنسان ورغباته، أما الفكر الإسلامي الشيعي، فإن محوره الأساس هو التوحيد؛ حيث تقوم مبادئه على محور واحد هو الله، وأنّ الإنسان لا يتوكّل إلا على الله؛ لذلك، فبما أنّ الإنسان يعتبر أكرم الكائنات وأرفعها مقاماً في الأرض، فينظر إليه بوصفه كائناً يتوكّل على مصدر وجوده وتقدّمه(٧٨). وحينها نجد حرية التصرّف لازمة لتطور الإنسان وتقدّمه، إلا أن إطلاق هذه الحرية إلى حدّ التلقائية المطلقة غير مقبول(٧٩). ومن هنا فإن الخلاف حول فكرة تطوّر الإنسان التلقائي وفكرة طريق الإنسان إلى الله، باعتباره السبيل الوحيد لسموه الروحي، يؤكد التعارض النظري بين منظور مِلْ لمبدأ حرية التصرف وفكر الإسلام الشيعي.

خاتمة

بحثنا في هذا الفصل فرضية التعارض بين النظريات؛ متناولين تحديداً المذهب الليبرالي عند مِلْ والمذهب الشيعي في الإسلام، وذلك من خلال البحث في مبدأ الحرية من منظور مِلْ الذي كان مطبوعاً بطابع العلمانية إلى حد الإغراق فيها. وقد ظهر ذلك من خلال ما يأتي:

(١/أ) التصوّر الذي وضعه مِلْ لمفهوم «الضّرر» يتجاهل على نحوٍ غير مقبول مشاعر المتدينين، الذين لا بد من أن تُصان حقوقهم ضد كل من يسعى إلى الإضرار بها. فمبدأ الحرية من منظور ميل لا يشرّع فقط انتقاد القيم الدينية على أساس علمي، وهو الأمر الذي قد لا يسيء إلى المتدينين، لكن مبدأه قد يشرع أيضاً الإلحاد الذي يسبب إساءة معنوية حادّة للمتدينين.

(١/ب) على النقيض من ذلك، نجد الإسلام الشيعي يضع في المقام الأول تعظيم الله واحترام رسله والأئمة المعصومين المرسلين من الله والمنزَّهين عن الخطأ، وكذلك خلفاؤهم الراشدون، والتابعون الذين هم أيضاً منزَّهون عن الخطأ. وهذا يعني أنه في حين نجد أن توجيه النقد للعقائد والمذاهب الدينية وإخضاعها للتقييم أمر مباح، نجد أنه من المُحرَّم دينيّاً أن يتم التعرض لأيٍّ منها

(٧٨) Sobhani, *Azadi wa Din Salary*, pp. 53-55 and 74.

(٧٩) Ruhollah Khomeini (Imam), *Chihil Hadith*, 13th ed. (Tehran: Institute of Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1997), pp. 180-184.

بالإهانة أو الازدراء. ومن ثَمّ، نجد أن احترام هذه الرموز الدينية المقدسة أمر متغلغل داخل أعماق المسلمين؛ حيث يُعَد التعرض لأي منها بالازدراء إساءة بالغة لا تُحْتَمَل، بل إيذاء أشد قسوة عليهم من أي جرح جسدي.

(٢/أ) وعن مبدأ حرية التصرف كما يراه مِلْ، فإنه يعطي وزناً كبيراً للشخصية الفردية وتطورها التلقائي على أساس أن هذه الاستقلالية الفردية تقع على قمة المنافع الإنسانية.

(٢/ب) على النقيض من ذلك، نجد أن طاعة الله والخضوع له هما في الإسلام الشيعي، القيمة العليا التي تكون لها الأولوية في التبجيل والتقدير. وهذا علاوةً على أن الإسلام الشيعي يرى أن أهم الغايات البشرية هي أن يتمكّن الإنسان من بلوغ درجات السمو الروحي التي تجعله يقترب بقدر الإمكان من الصفات الإلهية، بقدر طاقته البشرية المحدودة. ومن ثَمّ، فإنه لا يوجد سوى سبيلٍ واحدٍ فقط إلى بلوغ ذلك الارتقاء، وهو الطريق إلى الله؛ لذا، فإنّه في حين تكون حرية التصرف لازمة لتطور الإنسان وتقدّمه، يكون إطلاق هذه الحرية إلى حدّ التلقائية المطلقة غير مقبول.



القسم الثاني

المذهب الليبرالي ذو الصبغة العلمانية المعتدلة

الفصل الرابع

مناهج البحث عند راولز(*)

يبحث هذا الفصل التوافق الجزئي النظري بين المذهب الليبرالي عند راولز والمذهب الشيعي في الإسلام؛ وذلك من خلال قراءة في مناهج البحث التي انتهجها راولز. ونقطة الانطلاق التي يبدأ منها هذا الفصل هي انصراف راولز عن المستوى النظري إلى المستوى العملي في رحلة بحثه عن أرضية مشتركة لتلاقي المذهبين. ثم ينتقل الفصل إلى استكشاف فكرة البنائية السياسية عند راولز وفكرة المعقولية، اللتين نشأتا عن اهتمامه بالجانب التطبيقي. وأخيراً، يتطرق الفصل إلى الآلية التي ابتدعها راولز في منهجه؛ لإثبات نظريته والوصول إلى أصل الأوضاع وحقيقتها، وهي آلية التوازن المُتَعَقِّل.

سيتضح من خلال هذا الفصل أن راولز يبتعد عن التنظير في مجال الفلسفة بوجه عام، وفي جميع القضايا المتعلّقة بالفلسفة الأخلاقية بوجه خاص، متّخذاً وجهة مضادة لتلك التي تبناها مِلْ؛ حيث كان يبحث عن الحقيقة في جوانب الحياة الإنسانية كافة، في حين انحصرت وجهة راولز البحثية في الوصول إلى مفهوم محدّد للعدل، داخل النسيج الذي يقوم عليه الهيكل التنظيمي للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية. وهذا علاوةً على أنّه قد اتّجه إلى البحث عن صيغة توافقية معتدلة بين الأفراد المختلفين في مذاهبهم الفكرية في ما يتعلق بمفهوم المنفعة، بدلاً من التركيز على إثبات صحة هذه المذاهب ذاتها وصولاً منها إلى الحقيقة. ويسعى منهج البحث عند راولز في الوصول بالمجتمعات الغربية الليبرالية القائمة إلى النموذج المثالي الذي يهدف إلى الوصول إلى الحجة المنطقية المترابطة، التي تؤيد الديمقراطية الليبرالية الدستورية.

(*) تم إعداد نسخة منقحة من هذا الفصل، نُشرت كمقالة مستقلةً. انظر:

Hamid Hadji Haidar, "Rawls and Religion: Between the Decency and Justice of Reasonable Religious Regimes," *Politics and Ethics Review*, vol. 2, no. 1 (Spring 2006), pp. 62-78.

والآلية الخاصة التي استعان بها راولز في هذا الشأن هي آلية التوازن المتعَقِّل. ووفقاً لهذه الآلية، فإننا نبدأ من بعض المعتقدات التي نؤمن بها ونطمئن إليها إلى حدٍّ ما بالحدس والبديهة، ثم نضع منظومةً من المبادئ التي تعزز هذه المعتقدات التي توصَّلنا إليها بدهيّاً عن طريق ما نملكه من حدس، وذلك لكي نُثبت الفرضيات الأساسية التي تسعى إلى تعليل هذه المعتقدات الحدسية. علاوةً على ذلك، ينبغي أن نتوصل إلى دليلٍ نسترشد به عندما نفتقر إلى عقيدة ترشدنا في أي شأنٍ من الشؤون، أو عندما تكون عقائدنا هشة تفتقر إلى الرسوخ والثبات، أو عندما يكون هناك تعارض بين العقائد التي تحكم بين هذه الشؤون وبين شؤون أخرى مماثلة.

وعلى الرغم من أن مناهج البحث التي انتهجها راولز تستند إلى العقل والمنطق كليةً، من دون الاستناد إلى أي أساسٍ ديني، إلا أنها معتدلة في توجهها نحو العلمانية. وتظهر هذه العلمانية المعتدلة التي تتسم بها مناهج البحث عند راولز في الأوجه والسمات الآتية: **أولاً**؛ الحجة التي يستند إليها راولز تنحصر فقط في نطاق «البنيان التنظيمي للمجتمع»، ولم تكن شاملة لجميع أوجه الحياة الإنسانية. ومن هنا، فإن راولز، بموجب إغفاله للقضايا والأمور الغيبية كافة، ترك المجال أمام أصحاب العقائد الدينية لتكون لهم مطلق الحرية في اختيار ما يرونه مناسباً لهم من قناعات ومعتقدات غيبية. **ثانياً**؛ عندما شرع راولز في تطبيق حجته، اقتصر فقط على المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، ولم يذهب إلى تطبيقها على جميع المجتمعات بما فيها المجتمعات الدينية، وهو الأمر الذي يفسح المجال أمام المجتمعات الدينية للاحتجاج؛ مؤيِّدة لأنظمة الحكم الدينية الشرعية التي تأمر باتباع الأهداف والقيم الدينية. **ثالثاً**؛ عندما تتعرّض مناهج البحث عند راولز لمفهوم العدالة السياسية في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، فإنها لا تتناوله إلا من المنظور السياسي كما يراه راولز، ذلك المفهوم الذي يتسم بالمعقولية التامة، وليس من منظور العدالة بمفهومها الحقيقي. وتؤدّي فكرة المعقولية التي يتبنّاها راولز إلى نبذ بعض الأديان التي تفتقر إليها، وقبول بعضها الآخر التي تستند إلى العقل والمنطق. كما أن مناهج البحث عند راولز قد تدفع بعضهم إلى الزعم بأنّ هذه المناهج تنطوي على تشريع أنظمة الحكم الدينية داخل المجتمعات التي تدين بعقائد دينية؛ حيث نجد أن راولز، في الحجج التي استند إليها لإثبات نظريته، يتبع المنهج نفسه المُتَّبَع لإثبات مشروعية هذه الأنظمة. ولعل الطابَع العلماني المعتدل الذي طُبِعَ به

منهج راولز هو أكثر ما يبين التوافق الجزئي النظري بين مذهبه الليبرالي والمذهب الشيعي؛ حيث إن توقعات راولز، كما سنرى في هذا الفصل، لم تذهب إلى أبعد من قبول الأقليات الشيعية المسلمة لنسيج المجتمعات الليبرالية الديمقراطية التي تعيش فيها. والنظرية السياسية الإسلامية الشيعية، التي سيتناولها الفصل الثامن بالتحليل، توضح أن هذه التوقّعات قد صَحَّت بالفعل.

أولاً: هدف الفلسفة السياسية الحديثة

لكي نتوصل إلى فهم مناهج البحث عند راولز، لا بد من أن نفهم أولاً فكرته حول فعالية الفلسفة السياسية الحديثة. ففي شرحه لماهية الفلسفة السياسية وجوهرها، يذهب راولز إلى أنه «يمكن فهم الفلسفة السياسية بأكثر من طريقة، وعلى أكثر من وجه، والكُتَّاب على مدى عصورٍ مختلفة يفهمون وظيفة هذه الفلسفة على صورٍ عديدة تختلف باختلاف ما يواجهونه في عصورهم من أوضاع اجتماعية وسياسية»[(١)]. ونظراً إلى أن راولز يرى أن «أهداف الفلسفة السياسية تتوقف على المجتمع الذي تخاطبه وتتناوله بالمعالجة»، فقد انصب اهتمامه على أبرز الإشكاليات الملحّة التي تواجهها أنظمة الحكم الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، وهي تعدّد الأفكار حول مفهوم الحياة الكريمة[(٢)].

يؤكد راولز أن الفلسفة السياسية في الدول الديمقراطية الدستورية الحديثة، لم تعد تهدف إلى السعي وراء الحقيقة، بل تهدف إلى تحقيق «التوافق باستخدام العقل»[(٣)]. ويذهب راولز إلى أن تحقّق هذا التوافق، يأتي بالرجوع إلى تاريخ المجتمعات الغربية وخبراتها المشتركة على الصعيد السياسي[(٤)]، فيقول «أستطيع الآن أن أدرك معنى العدالة باعتبارها المبدأ المحقّق للإنصاف، بمفهوميها: المنهجي القائم على العقل والمنطق، والعملي التطبيقي اللازم لنظام ديمقراطي دستوري». ويستأنف توضيح رأيه قائلاً: «ومن ثَمّ، فإنّ المهمة الأولى التي تؤدّيها العدالة، هي وضع قاعدة للمبادئ الدستورية والحريات والحقوق الأساسية، أكثر قبولاً وأمناً من تلك التي يظهر أن مذهب النفعية يقرّها». ويرى

(١) John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," in: John Rawls, *Collected Papers,* edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 390-391.

(٢) John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," in: Ibid., p. 421.

(٣) Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," p. 395.

(٤) Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," pp. 445-446.

راولز أن هذا الهدف الذي حدده من وجهة نظره الفلسفية هو الذي جعل فلسفته السياسية «تظل ذات طابع مميز وبارزة بين مجالات علم الفلسفة»، في حين نجد علم الفلسفة العام «يبحث عن الحقيقة داخل منظومة أخلاقية وميتافيزيقية مستقلة»[٥]. ويتّضح أن هذا هدف الفلسفة السياسية الذي حدّده راولز «ينحصر في نطاقٍ ضيق»، يحدّ من نطاق العلمانية في المذهب الليبرالي؛ حيث يتيح أمام مواطني المجتمعات الليبرالية المجال لأن يؤيدوا المفاهيم الدينية المتعلّقة بمفهوم الحياة الكريمة، ويعملوا على ترسيخ هذه المفاهيم؛ حيث تصبح «حقيقة»[٦]. هذا بالإضافة إلى قبول ما تقوم به المجتمعات الإسلامية الشيعية

---

(٥) Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," pp. 391 and 395.

(٦) يرى راولز أن الهدف الذي تسعى الفلسفة السياسية الحديثة إلى تحقيقه بوجه عام هو صياغة قاعدة أساسية لـ «ميثاق اتفاق دائم وثابت ومتوازن» بين الموالين لمذاهب متباينة وعقائد متشعبة؛ بشأن مفهوم «الحياة السعيدة» داخل المجتمعات الحديثة، مختلفة المذاهب والعقائد والأطياف. ولكي نقيّم وجهة نظر راولز بشأن وظيفة الفلسفة السياسية الحديثة، يجب أن نفرق بين «الفلسفة السياسية» بوصفها علماً يتخصص فيه الفلاسفة، وبين «النشاط السياسي» الذي يمارسه رجال السياسة من خلال ما يتولونه من مناصب سياسية. ومن هنا، يتضح أن نظرية العدالة التي تبناها راولز، يمكن وضعها ضمن التصنيف الثاني «النشاط السياسي»؛ نظراً إلى أن الهدف الذي تسعى هذه النظرية إلى تحقيقه هو التوصل إلى أرضية مشتركة يُتَّفَق عليها، قاعدةً أساسيةً للتعاون المشترك بين أعضاء المجتمع، إلا أن هذا التصنيف يتعارض مع ما يراه راولز ويؤيده بشدة؛ حيث يرى أن نظريته هي شكل من أشكال الفلسفة السياسية. فالهدف الأساس الذي لا بد من أن يسعى كل فرع من فروع علم الفلسفة إلى تحقيقه، هو «استكشاف واستجلاء» بعض المبادئ الحقيقية، الصحيحة، الشرعية، الموثوق في صحتها وفعاليتها، الجديرة بالاعتماد والثبات عليها، المقبولة والقابلة لأن تجمع عليها الآراء، وما إلى ذلك من الخصائص بصرف النظر عن مدى تقبل الآخرين لهذه المبادئ ومدى إمكانية إقرارهم وتسليمهم بها. والفلسفة السياسية، هي في المقام الأول فرع من فروع الفلسفة العامة، يختص بالبحث في نطاق الحقل السياسي بكل عناصره: الحكومة، الدولة، الولاية، الشأن العام. وعلى الرغم من أن الموضوع الذي يتناوله هذا الفرع من فروع الفلسفة بالبحث والدراسة، هو موضوع متخصص ومميز ومختلف عن غيره من الفروع، إلا أن مناهج البحث المتَّبَعة في هذا الفرع ينبغي ألا تختلف وألا تتغير عن تلك المتبعة في باقي الفروع الأخرى، والشيء نفسه بالنسبة إلى الهدف، فلا بد من أن يكون الهدف، الذي تسعى جميع فروع الفلسفة العامة إلى تحقيقه واحداً لا يختلف. ومن ثَمّ قد تشكّل الأهمية الحيوية للوئام والسلام والاستقرار والطمأنينة، دافعاً يدفع الفيلسوف، بمعقولية ومنطقية، إلى تأييد ضرورة إيجاد قاعدة أساسية أو حجة مؤيدة لوجود «ميثاق اتفاق» أو «تسوية»، بين أفراد المجتمعات التي تتعدد فيها المذاهب والعقائد بدرجة كبيرة ومكثفة. إلا أن طرح مبادئ وقواعد تعزز وجود ذلك الميثاق الحاسم أو تلك التسوية الحيوية في أهميتها، هي مهمة رجال السياسة في أي مجتمع وفي أي عصر؛ إذ إن مهمة «صياغة» عناصر هذه الاتفاقية وبنودها أو التسوية الكلية الشاملة، ينبغي أن يعهد بها إلى السياسيين الأكفاء الذين يجود بهم كل عصر من العصور، ممن يتوالون على المجتمعات الليبرالية التحررية. وقد كانت فكرة التسوية أو بالأحرى «الحل الوسط» من ابتداع بيلامي (Bellamy)، وهذا الحل يتجسد في مذهب الليبرالية الديمقراطية، الذي يهدف إلى التغلب على التوتر المذهبي القائم بين الديمقراطية وبين الليبرالية، وذلك بالجمع بين خصائصهما بوصفها حلاً وسطاً، وتعليق الأهمية الكبرى على قيمة هذا الحل الوسط، وهذه الفكرة هي ما ينبغي النظر إليه بأنه الفلسفة السياسية: انظر: =

من ترسيخ لبنية هيكلية أساسية لها طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. هذان الإنجازان، اللذان أتت بهما الفلسفة السياسية التي تبنّاها راولز، يمهدان الطريق أمام توافق جزئي بين مذهب الليبرالية السياسية ونظرية الدولة الديمقراطية الدينية من منظور المذهب الشيعي الإسلامي.

إلا أن الأساس الذي ارتكز عليه ذلك التحوّل في الهدف عن مساره المتعارَف عليه - الفلسفة السياسية - إلى ذلك المسار الذي اتخذه راولز، هو

Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise* (London; New York: = Routledge, 1999), p. 93.

هذه الفلسفة السياسية تسعى إلى معالجة الإشكالية الدائمة التي تنشأ عن تعدد الآراء والمذاهب والثقافات داخل المجتمعات الصناعية الحديثة، وذلك من خلال ما تطرحه هذه الفلسفة من شروط عادلة ومنصفة لتنظيم هيكل المنفعة العامة، عن طريق إجراءات للتفاوض، تلك الإجراءات التي نجد، من خلالها جميع من يؤمنون ويتمسكون بقيمة «الحل الوسط»، يوطنون أنفسهم على الاحترام المتبادل والقائم على مبدأ المعاملة بالمثل: انظر:

Richard Bellamy and Martin Hollis, "Consensus, Neutrality and Compromise," in: Richard Bellamy and Martin Hollis, eds., *Pluralism and Liberal Neutrality* (London; Portland, OR: Frank Cass, 1999), pp. 62-63 and 69.

ومن هنا تتضح صحة الرأي الذي يجزم به راولز، في ما يخص توصيف فلسفته بأنها فلسفة سياسية، نظراً إلى أن نطاقها ينحصر فقط في المجال السياسي العام، الذي يصفه راولز بمصطلح البناء أو الهيكل الأساس للمجتمع، بما يعني أن هذه الفلسفة لا تبحث في جميع جوانب الحياة الإنسانية. إلا أن توصيف راولز لـ «مضمون» فلسفته وتحديده للهدف الذي تسعى إليه، يضع نظريته ضمن فئة النشاط السياسي؛ حيث إنه يصف فلسفته بأنها الفلسفة المبنية على مجموعة مترابطة ومتسقة من الأفكار الجوهرية، المشتركة، الكامنة في الثقافة السياسية العامة، السائدة في المجتمعات الديمقراطية، أما عن الهدف الذي حدّده لفلسفته هذه، فهو التوصل إلى ميثاق أو عقد اتفاق بين شتى الآراء على العناصر التي حددها: انظر:

John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 11 and 13.

والفارق بين مناهج البحث في الفلسفة السياسية والهدف الذي تسعى إليه هذه الفلسفة من جهة، وبين النشاط السياسي من الجهة الأخرى، إنما يكمن في اختلاف القوة في كلٍ منهما؛ فقوة النشاط السياسي المنوط بها رجال السياسة في أي مجتمع من المجتمعات وفي أي عصرٍ من العصور، إنما تنحصر في المواطنين أو تكون مقيدة بهم، هؤلاء المواطنون الذين يقبلون، بمحض إرادتهم الحرة، الافتراضات أو المسلمات التي يفرضها هذا النشاط، خلال سير الآلية الشرعية الصحيحة للتنشئة الاجتماعية أو للتطبيع والتثقيف الاجتماعي، تلك الآلية التي يحدث في إطارها الاندماج في المجتمع. وعلى النقيض، نجد الفلسفة السياسية قادرة على تقديم حجج منطقية مقنعة، في ما يتعلق بهؤلاء الذين يدمجون في المجتمع بأشكالٍ مختلفة خلال سير آلية التنشئة المجتمعية. ومن هنا، يتضح أن النشاط السياسي هو محاولة لاجتذاب أفراد المجتمع ممن تجمعهم مبادئ ومعتقدات ومذاهب مشتركة، لقبول الشروط التي تقتضيها هذه المبادئ المشتركة، التي تكون مثاراً للجدل والخلاف بينهم، أو غامضة بالنسبة إليهم. ويعترف راولز بهذه السمة في نظريته، موضحاً الفارق بين الدليل والإثبات؛ فيكتب قائلاً: «ينشأ الإثبات عما تؤيده جميع الأطراف المشاركة في الحوار والتباحث تأييداً مشتركاً؛ فلكي أثبت لشخص ما صحة مفهوم العدالة، ينبغي أن أقدم له دليلاً على مبادئ العدالة ينبثق من الافتراضات الأساسية التي يقبلها ويقرها كلانا». انظر:

John Rawls, *A Theory of Justice*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 508.

استمرار الخلاف حول مفهوم الحياة الكريمة، إلى جانب الرغبة في السلام والاستقرار[٧]. فالفلسفة السياسية بمفهومها التقليدي هي فرع من فروع الفلسفة الأخلاقية، يقوم بمهمة وضع النظريات الأخلاقية في مجتمعات مختلفة في هيكلها، في حين نجد راولز يرى الفلسفة السياسية من منظور مناقض؛ إذ يرى أن الفلسفة السياسية الحديثة يجب أن تؤسس مبادئها على أساس القيم والأخلاقيات المشتركة، التي تفرضها الثقافة السائدة في المجتمع، عاملةً بذلك على إبطال أي ادعاءات أخلاقية جدلية. فتحرّر الفلسفة السياسية من الافتراضات الميتافيزيقية، وكذلك تغاضي الناس عن الخلافات في الرأي حول الأمور الميتافيزيقية المثيرة هو السبيل الوحيد للوصول إلى مجتمع آمن ومستقر، ولو تعددت فيه المذاهب حول مفهوم الحياة الكريمة[٨]. إذاً، تهدف الفلسفة السياسية إلى التوصّل إلى اتفاق بين العقلاء من أفراد المجتمع، ولا تهدف إلى أي اتفاق «ميتافيزيقي أو معرفي» بحثاً عن الحقيقة[٩].

وبسبب ذلك التحول الذي تغيّر به مسار الفلسفة السياسية وأهدافها على يد راولز، بدأ السعي إلى «تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها»، ذلك المبدأ الذي عن طريقه سيكون مفهوم الحيادية مظهراً أساسياً من المظاهر المُشكِّلة لمذهب الليبرالية السياسية. وبهذا، لم يعد هدف الفلسفة السياسية، وفقاً لآراء راولز، أن تعطي تصوّراً واضحاً وتفسيراً محدداً لـ «مفهوم العدالة باعتبارها الحقيقة المستهدفة»[١٠]. فالفيلسوف راولز لا يسعى إلى طرح أي بديل عن أي عقيدة دينية أو غير دينية تنظر إلى المنفعة، كما أنه لا يتوقّع أن يتحوّل أصحاب العقائد الدينية عن دياناتهم ليعتنقوا مذهباً ليبرالياً، بل ما يطلبه راولز من أصحاب العقائد الدينية، من مواطني المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، هو إقامة علاقات للتعاون على الصعيد الاجتماعي تقوم على أساس «قاسم مشترك» يلقى «إجماعاً متداخلاً». ويشير راولز إلى أن هؤلاء الرعايا من أصحاب العقائد الدينية يمكنهم الاحتفاظ بعقائدهم، مع الالتزام بمفهوم العدالة السياسي، ذلك الذي نظَّر له راولز باعتباره الأساس المنطقي الأكثر معقولية الذي يقوم عليه

---

(٧) Jean Hampton, "Should Political Philosophy be Done Without Metaphysics?," *Ethics* vol. 99, no. 4 (July 1989), pp. 795-796.

(٨) المصدر نفسه، ص٧٩٤ و٨٠١.

(٩) Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," p. 394.

(١٠) المصدر نفسه، ص٣٩٤ ـ ٣٩٥.

التفاعل الاجتماعي في المجتمعات الغربية الليبرالية. وتنبع إمكانية التوصل إلى ذلك الإجماع من «الحيادية» المزعومة التي يتضمّنها مفهوم راولز للعدالة التي تتيح للمواطنين ممن يعتنقون شتى العقائد فرصة الموافقة بإرادتهم الحرة على ذلك المفهوم الذي يراه راولز الأفضل. وهذا يشدنا إلى فكرتي الحيادية والإجماع المتداخلتين اللتين تبناهما راولز.

وفي ما يخص مصطلح «الحيادية»، يشير راولز إلى ذلك قائلاً: «مصطلح الحيادية هو مصطلح سيئ الحظ؛ إذ إن بعضاً من دلالاته مضلِّلة إلى حدٍّ بعيد، في حين يشير بعضها الآخر إلى مبادئ غير قابلة للتطبيق على وجه الإطلاق». ثم يفرّق راولز بين فئتين رئيستين من التعريفات التي تحدّد معنى الحيادية؛ **الفئة الأولى**: تندرج تحتها التفسيرات التي يراها راولز بمثابة إجراءات حيادية، و**الفئة الثانية**: تشمل التعريفات التي يطلق عليها راولز مسمّى «الحياديّة من حيث الأهداف»[١١]. فقد يرى بعضهم أن مذهب الليبرالية، وفقاً لآراء راولز، محايِد في ما يخصّ المبادئ الأخلاقية، ومن ثَمّ يمكن القول إنّ الليبرالية مذهب غير أخلاقي. ويطلق ديفيد باريس (David Paris) على الحيادية عند تفسيرها على هذا النحو «الحيادية الظاهرة» بمعنى عدم تدخّل أو عدم تورّط شخصٍ ما، أو عدم اكتراثه في موقف أو تجربة ما[١٢]. ويمكننا توضيح ذلك النمط من الحيادية من خلال تصوّر العلاقة بين علم من العلوم ومذهب من المذاهب الفكرية؛ فعلاقة علم الطبيعة (الفيزياء)، على سبيل المثال، بالليبرالية أو بالماركسية علاقة حيادية[١٣]؛ أي أن علم الفيزياء لا يشكّل عاملاً داعماً لأيٍّ من المذهبين. وكما سيتّضح من التحليل الوارد في الفصل السابع، فإنّ راولز يعلن صراحةً رفضه للفكرة القائلة إن الليبرالية يمكن أن تكون، من الناحية الإجرائية، مذهباً محايداً، ليس هذا فحسب، بل يقرّ أيضاً بشكلٍ جازم أن مفهومه السياسي لمعنى العدالة كإنصاف، هو من الناحية الإجرائية ليس مفهوماً حيادياً[١٤]. وإجمالاً، نقول إن المبادئ الحيادية باعتبارها مبادئ وسطية غير متحيّزة، وباعتبارها لا تندرج ضمن المبادئ الأخلاقية، لا علاقة لها بمذهب الليبرالية السياسية الذي تبنّاه راولز.

---

(١١) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 191-192.

(١٢) David C. Paris, "The Theoretical Mystique: Neutrality, Plurality, and the Defence of Liberalism," *American Journal of Political Science*, vol. 31, no. 4 (November 1987), p. 913.

(١٣) المصدر نفسه، ص٩١٥.

(١٤) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 191-192.

ويؤكد راولز أنّ حيادية مفهومه السياسي للعدالة كإنصاف، تكمن في أن هذا المفهوم يقوم على القيم والمبادئ التي تكون بقدر الإمكان «مستقلة» عن مفاهيم الحياة الكريمة الجدلية، ولا تعتمد على أي منها؛ أو بعبارة أخرى يقوم على الأفكار والمبادئ التي تشكل «قاسماً مشتركاً» أو «أرضية محايدة». وحيث إن هذه المبادئ والأفكار البنَّاءة تقود إلى «رأي حيادي حرّ الاستناد» في ما يخص المبادئ المتباينة المتعلّقة بمفهوم الحياة الكريمة، فإن «أفراد المجتمع قد يتفقون في الرأي» ويشتركون في تأييد أي مذهب منطقي في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. بعبارة أخرى، يطمح راولز إلى نيل التأييد والموالاة لمذهبه الليبرالي السياسي «الإجماع المتداخل الذي تتلاقى فيه الآراء المتباينة باختلاف المذاهب الأخلاقية والفلسفية والدينية المتسمة بالاعتدال»[١٥].

وبشكل أكثر وضوحاً، يأمل راولز أن تعتبر المذاهب الأربعة الشاملة الآتية، مفهومه السياسي للعدالة مفهوماً رئيساً. وهذه المذاهب الأربعة هي: (١) الليبرالية الكانطية (٢) مذهب النفعية عند بنثام (Bentham) وسيدجويك (Sidgwick). (٣) نظرية تعددية القيمة. (٤) الأديان التاريخية غير الأصولية. فالفيلسوف راولز يطمح في أن تستطيع هذه المذاهب الشاملة أن تطور من داخل قناعاتها الخاصة «ولاء مستقلاً» لليبراليته السياسية بوصفها قاعدة للـ«إجماع»[١٦].

وإجمالاً لما سبق نقول: إن فكرة «الإجماع المتداخل» التي تبناها راولز تشير إلى الافتراضات الآتية:

١ ـ هناك مبادئ وقيم يقرّها جميع مواطني المجتمعات الديمقراطية الليبرالية على وجه العموم؛ حيث تصبح هي السائدة في هذه المجتمعات. وهذه القيم والمبادئ يمكن استخلاصها من الثقافة السياسية السائدة في هذه المجتمعات[١٧].

٢ ـ إقرار هذه القيم والمبادئ السائدة لا يشترط اعتناق أي مذهب؛ إذ إنّ هذه القيم والمبادئ قائمة بحد ذاتها من دون الحاجة إلى التقيد بأي شروط[١٨].

---

(١٥) المصدر نفسه، ص٩ ـ ١١ و١٩٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٦٨ ـ ١٧٠.

(١٧) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 143.

(١٨) المصدر نفسه.

٣ ـ القيم والمبادئ السائدة هي أسس منطقية رشيدة تتسم بمعقوليتها، وبأنها قادرة على أن تبلور لنا مفهوماً منطقياً معقولاً لمعنى العدالة بوصفه منظوراً خاصاً حرَّ الاستناد[١٩].

٤ ـ مفهوم «العدالة كإنصاف» السياسي المحايد الحرّ الاستناد، يُستخلَص من أي مذهب سائد عن الخير والمنفعة. ليس هذا فحسب، بل هناك عدة مذاهب تتسم بالمنطقية، وتستوعب نطاقاً أوسع من القيم؛ حيث تصل إلى صيغةٍ تتّفق مع مفهوم العدالة السياسي ذلك، أو تكون معزِّزة له فلا تتعارض معه[٢٠].

٥ ـ حيث إنّ مفهوم «العدالة كإنصاف» السياسي هو أكثر المفاهيم المنطقية المعقولة التي تعمل على تنظيم التفاعلات الاجتماعية داخل المجتمعات المنقسمة بفعل المذاهب المتباينة؛ وحيث إنّه لا يوجد تعارض بين ذلك المفهوم السياسي وأي مذهب شامل؛ فإنّ ذلك المفهوم هو المفهوم الأعلى الذي تكون له السيادة على جميع المذاهب[٢١].

٦ ـ حيث إن الأسس المنطقية التي ينبني عليها مفهوم «العدالة كإنصاف» السياسي يمكن إقرارها بمحض الاختيار الحر من قِبَل المواطنين، من دون أن يتعارض ذلك مع مبادئهم الشاملة، فإن اتجاه هؤلاء المواطنين إلى الانتماء إلى مذهب الليبرالية السياسية يُعَدّ أمراً منطقيّاً؛ إذ تكون لهم أسبابهم المنطقية الوجيهة. ومن ثَمّ يكون ارتباطهم بمفهوم «العدالة كإنصاف» السياسي قائماً على أرضيّة صلبة من «القيم الأخلاقية المتجذِّرة»[٢٢]، وليس على مجرد «تسوية» عمليّة يمكن تفكّكها بسهولة، أو مجرد «حلّ وسط بوصفه أسلوباً للعيش»[٢٣].

وفي ما يتعلق بالأديان التاريخية، فإن راولز يتوقّع أن التزام هذه الأديان بمفهوم «العدالة كإنصاف»، ستكون له الأولوية، ويجب ألا يُتَجاوَز بسبب قيمها «الغيبية» السائدة مثل «الخلاص والحياة الأبدية» (Visio Dei)؛ حيث إن حقيقة

---

(١٩) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 9-11.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٦٩.

(٢١) Rawls, *The Law of Peoples*, p. 132.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٤٣.

(٢٣) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 168-169.

الأمر، أن أصحاب العقائد الدينية من مواطني المجتمعات الديمقراطية الليبرالية ينظرون إلى قيمهم الدينية الغيبية التي تفوق حدود المعرفة البشرية، باعتبارها «القيم الأسمى التي تفوق القيم السياسية الرشيدة التي تسود المجتمعات الديمقراطية الدستورية» على أساس أن القيم السائدة في المجتمعات الديمقراطية هي «القيم الدنيوية» التي تحتل المرتبة «الدنيا» من «تلك القيم الأخروية الغيبية». إلا أن مذهب الليبرالية السياسية يرفض الرأي القائل إنّ «القيم الدينية الغيبية تكون لها السيادة على القيم الدنيا ولو كانت عادلة ورشيدة». ولعلّ ذلك التوقّع من قِبَل راولز، يمثّل جوهر المذهب السياسي الليبرالي، ذلك التوقّع الذي مَفاده ومضمونه أن «المذهب المعتدل يعلو ويدحض أي مذاهب أخرى». وبذلك، فإن «المذاهب التي تكون فيها القيم السياسية الرشيدة العادلة في مرتبة أدنى من قيم أخرى لها سيادة ـ هي المذاهب غير المعقولة». وإيجازاً لما تقدّم، نقول إنه بينما نجد المذهب السياسي الليبرالي محايداً تجاه حقيقة القيم الدينية الغيبية، نجده يرفض أن تكون هذه القيم هي القيم العليا والأسمى فيه[٢٤].

ونجد أن الأديان المعتدلة إذا ما أخضعت قيمها الغيبية السامية، لمفهوم «العدالة كإنصاف» السياسي؛ حيث يكون الأعلى والأسمى فوق هذه القيم، فإنّ هذه الأديان المعتدلة ستكون بذلك عنصراً مشاركاً في الإجماع المتداخل حول ذلك المفهوم السياسي. ويؤكّد راولز أن «مثل هذا الإجماع يعني أن الأديان التقليدية المعتدلة تقرّ هذا المفهوم السياسي، كلٌّ من منظوره الخاص» على أساس العقل والمنطق. ونجد أن «تعدّد المذاهب الفكريّة المعقولة، السائدة في مجتمع ما، يُعَدّ، من وجهة نظر مواطني هذا المجتمع، ميزةً تعزّز هذه المذاهب»، ويؤكّد أن المفهوم الليبرالي المنطقي لمعنى العدالة، يمكن استخلاصه من أرضية مشتركة تجتمع فيها شتى المذاهب. ومن هنا يتّضح أنه، علاوةً على ما استند إليه راولز من حجة سياسية مؤيدة لسلامة مفهومه الليبرالي الخاص لمعنى العدالة كإنصاف، فإنه يتوقّع مزيداً من الدعم، يتمثّل في تأييد جميع المذاهب الفكرية المعتدلة، والعقائد الدينية التقليدية لذلك المفهوم السياسي؛ عن طريق استخلاص ذلك المفهوم من صميم القيم والمبادئ السائدة التي تنص عليها تلك العقائد والمذاهب والأديان. فيقول راولز جازماً بأن

---

(٢٤) Rawls, *The Law of Peoples,* pp. 132 and 172-173.

«هناك عدة مذاهب فكرية وعقائد معتدلة، تستوعب نطاقاً أوسع من القيم؛ حيث تصل إلى صيغةٍ تتفق مع ذلك المفهوم السياسي أو تكون مؤيِّدة له». كما يدّعي راولز أنه «طالما أنّ كل رأي من الآراء السائدة يكون مرتبطاً بشكل أو بآخر بالمفهوم السياسي، ينبغي أن تُتْرَك لأفراد المجتمع مطلق الحرية - على اعتبار أن آراءهم وإرادتهم الحرة، تشكل جزءاً من حرية المجتمع وضميره الحي - في أن يقرّروا العلاقة التي تربط بين القيم السائدة على الصعيد السياسي، وقيم العقيدة السائدة في مجتمعهم»[25]. ومن ثَمّ، فإنّه يقع على كاهل أصحاب الديانات من أفراد المجتمع مهمة التوفيق بين المبادئ العليا لمذهب الليبرالية السياسية، وما يؤمنون به من قيم عقائدية سامية تنص عليها العقائد التي يعتنقونها. ومن هذا المنطلق، يسعى راولز إلى إيجاد الإجابة عن التساؤل الآتي: «كيف يمكن لأصحاب العقائد الدينية أن ينخرطوا في مجتمع ديمقراطي؛ شاعرين تجاهه بالانتماء والولاء، حيث يُقِرُّون فيه بالهيكل التنظيمي المجتمعي الذي يتحقّق من خلاله التناغم بين مفهوم العدالة السياسي الليبرالي وبين المُثُل والقيم السياسية الأصيلة لهذا المجتمع؟»[26].

وبعبارة أوضح، يزعم راولز أن اهتمامه الأساس ينصب على التوصل إلى معالجة فعّالة لحل «الإشكالية العويصة التي حيّرت العالم المعاصر، وهي هل يمكن أن يحدث التوافق بين الديمقراطية والعقائد السائدة سواء أكانت عقائد دينية أم غير دينية؟»، وانطلاقاً من «حركة التنوير الفلسفية القائمة على المذهب الليبرالي، والتي هاجمت، تاريخياً، المسيحية الأورثوذكسية»، يتوصّل راولز إلى حلٍّ لهذه الإشكالية؛ مستنداً إلى نمطين من أنماط الحجج التي تدور في إطار فكرة التسامح الديني: **النمط الأول**: هو نمط سياسي بحت تنشأ عنه حجة سياسية تتمتع بالاستقلالية، وينبغي أن يُنظر إليها باعتبارها حجّة معقولة بغض النّظر عن تقييم هذه الحجة، إذا كانت صحيحة أو باطلة. **النمط الثاني**: مجموعة مختلفة من الحجج المستمَدّة من مختلف الأفكار الدينية وغير الدينية التي من المفترض أنّها تمثّل «الحقيقة أو الأسباب المنطقية الصائبة». ولا يُفترض أن تتعارض هذه الأنماط مع بعضها، بل إننا نجد أن هناك «أحكاماً اتفقت على المفاهيم السياسية لمعنى العدالة، في حين اتفقت أحكام أخرى

---

(٢٥) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 134, 169-171, 139-140 and 243.

(٢٦) Ibid., p. xl.

حول العقائد والمذاهب السائدة»[٢٧].

فنجد أن الأقليّات المسلمة الشيعية التي تعيش في المجتمعات الليبرالية، بحسب المظاهر التي وضعها راولز لمثل هذه المجتمعات، لديها قاعدة أخلاقية تستند إليها في تقبلها للبنية الأساسية لهذه المجتمعات، ومساهماتها في استقرارها، وذلك ما سنتعرف إليه بمزيد من التفصيل في الفصل الثامن. وهنا نصل إلى حالة الوفاق بين المذهب الليبرالي عند راولز وبين المذهب الشيعي في الإسلام من حيث النظرية والتطبيق. فمن الناحية النظرية، نجد أن نظرية راولز لا تدحض المذهب الشيعي في الإسلام، ولا تعمد إلى تفنيد مبادئه، كما أن راولز لا يهدف إلى فرض مبادئ فلسفته الليبرالية السياسية على المجتمعات الإسلامية، ولا يطالب بممارسة أي شيء يتنافى مع الفروض والطقوس الدينية التي تلتزم بها الأقليات الشيعية المسلمة التي تقطن المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. وبالمثل، نجد أن النظرية السياسية الشيعية لا تسعى إلى فرض تفسيراتها للديمقراطية الدينية على المجتمعات الليبرالية، ولا تطالب مناصريها ومتّبعيها ممن يعيشون في المجتمعات التي لا تدين بالدين الإسلامي، والتي تطبق المبادئ الليبرالية، بممارسة أي شيء يتنافى مع آداب اللياقة والكياسة في التعامل مع أفراد هذه المجتمعات.

إلا أنّ راولز قد اهتدى إلى تبنّي سياسة فض الاشتباك، والتخلي بقدر الإمكان عن الجدل والنزاعات الناشئة حول ماهية الأحكام الأخلاقية وجوهرها (الفكرة التي قام عليها مذهب البنائية السياسية)؛ ليبرهن راولز، بذلك، على أن الفلسفة السياسية الحديثة ينبغي أن تسعى إلى إيجاد الحجة الدامغة التي تؤيد وجود ميثاق ثابت، يُتَّفق بموجبه على شروط الحياة الاجتماعية والعلاقات المتبادَلَة فيها. كما يحاول راولز أن يتخلّى عن أسلوب دحض المذاهب المختلفة الدينية وغير الدينية التي تتناول مبدأ المنفعة، وذلك من خلال اتخاذه معيار المعقولية لتقييم الحلول الممكنة للتغلب على الإشكالية التي لا سبيل إلى تجنُّبها، وهي تعددية المذاهب التي تتناول قضية الحياة الكريمة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة (فكرة المعقولية).

---

(٢٧) Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 175-176.

١ ـ فكرة البنائية السياسية

يتّخذ راولز موقفاً فكريّاً محايداً حيال الجدل والخلاف حول مذهبي «الواقعية» و«البنائية»، وهو الموقف الذي يتّفق مع ما حدّده من هدف في منهجه البحثي. فيزعم راولز أنه يرى هذين المذهبين من منظورٍ مختلف عن منظور الفيلسوف كانط لـ «مذهب البنائية الأخلاقية»، وكذلك عن «مذهب الحدسية المنطقية باعتباره شكلاً من أشكال الواقعية الأخلاقية»، وهذان المذهبان يمكن أن نجدهما في «التراث الفلسفي الإنكليزي الذي صنعه الفلاسفة الرواد أمثال: كلارك (Clarke) وبرايس (Price) وسيدجويك وروس (Ross)»[٢٨]. ومن ناحية أخرى، نجد أنّ مناهج البحث التي انتهجها راولز تختلف بكل تأكيد عن الفلسفة الوضعيّة التي تبنّاها مِلْ، والتي تهدف إلى تحليل القواعد الأخلاقية باعتبارها «مشاعر حقيقية» متجذّرة في العقل البشري؛ فالفيلسوف راولز يذهب إلى أنه وفقاً لمذهب الحدسية المنطقية المعقولة، تعمل الأحكام الأخلاقية على كشف الحقائق الظاهرة التي يمكننا تبيُّنها بالعقل والتفسير المنطقي النظري. ووفقاً لمذهب البنائية الأخلاقية، فإنّ الأحكام الأخلاقية لا تُبنى إلا على أساس التفكير العملي القائم على الممارسة أو التجربة العملية. وسواء هذا أو ذاك، فإن المفهوم السياسي للعدالة يمكننا استنباطه عن طريق التفكير العملي. وبذلك يتضح أن مناهج البحث، التي انتهجها راولز اتخذت موقفاً حياديّاً تجاه جوهر الأحكام الأخلاقية وماهيتها، حيث إن منهجيته تهدف إلى تكوين مفهوم سياسي معتدل لمعنى العدالة التي تشكل عنصراً أساساً في نسيج المجتمع، بصرف النظر عن الحقيقة المؤكّدة لهذا المفهوم السياسي، حتى عن مدى ترابطه ورسوخه.

ويرى راولز أن المظاهر التي تميّز مذهب الحدسية المنطقيّة، بحسب ما توصلت إليه مناهج البحث التي تعرضت لهذا المذهب هي كالآتي:

أ ـ يرى الحدسيّون أنه وفقاً لمبادئ علم الوجود، «الأنطولوجيا» (Ontology)، هناك بعض القيم الأخلاقية التي تتشكّل ذاتيّاً، مستقلة عن العقل البشري وعن نشاط الإنسان[٢٩]. وهذه حقيقة واقعية عن العالم الخارجي

---

(٢٨) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 89 and 91.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٩١.

يؤكدها مذهب الحدسيّة في موقفٍ واضح. ومذهب الحدسية لا يتوقّف عند تأكيد وجود العالم الخارجي فحسب، بل يمتد ليشمل الظواهر الخارجية المؤدّية إلى تكوُّن الأحكام الأخلاقية.

ب ـ المظهر السابق من مظاهر الحدسية يستلزم منطقيّاً افتراض أن معرفة المبادئ الأخلاقية الأولية تتأتّى عن طريق «التفكير النظري» الذي ينصبّ على «معرفة مدرَكات محدَّدة» عن طريق «الإدراك الحسي»[٣٠].

ج ـ علاوةً على ذلك، فإنّ مذهب الحدسية يطرح الفرضية القائلة إن الأحكام الأخلاقية يمكن تقييمها من حيث الصحة أو الخطأ باستخدام معيار محدد لهذا التقييم، وهو مدى توافق هذه المبادئ مع منظومة القيم الأخلاقية كلها[٣١]. ومن ثَمّ، فإنّ الموضوعية لا بدّ من أن تكون هي سمة هذه القيم الأخلاقية، سواء اتفق عليها أفراد المجتمع أم لم يتفقوا.

د ـ يزعم راولز أن الفرضية الرئيسة هي أنّ هناك علاقة تربط بين الإقرار بحقيقة المبادئ الأخلاقية الأساسية، و«الرغبة في العمل بهذه المبادئ لما تحمله من قيمة»؛ إذ إن «إدراك الإنسان للمبدأ الأخلاقي بشكلٍ بدهي الحدس هو الذي يشكّل الدافع الأخلاقي وراء الرغبات الإنسانية»[٣٢]. أمّا عن العوامل الخارجية المحيطة بالإنسان، فإنّها تستجيب للدستور الأخلاقي الذي يتحكّم بدوافع الإنسان.

وإذا نظرنا إلى «مذهب البنائية الأخلاقية» الذي تبنّاه كانط، فسنجده على النقيض تماماً من مذهب الحدسية. يقول راولز إن: «ما يُطلَق عليه «منظومة القيم الأخلاقية المستقلة» لم تتشكل من تلقاء ذاتها، بل من خلال نشاط العقل نفسه، سواء أكان فعليّاً أم نموذجيّاً أم عمليّاً». ومن ثَمّ، فإنّ «منظومة القيم الأخلاقية الحدسية هي جزء من مذهب الواقعية المتسامية الذي ذهب كانط إلى مناهضته من خلال تبنّيه لمذهب آخر، هو مذهب المثالية المتعالية»[٣٣]. ويؤكّد أفلاطون (Plato) أنّ مذهب «البنائية الأخلاقية» الذي تبنّاه كانط يقضي بأنّ:

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص٩١ ـ ٩٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص٩٢.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه، ص٩٩ ـ ١٠٠.

«المبادئ الأساسية المُمَثَّلة في الحقّ والعدالة تتكوّن تدريجيّاً في شكل بنائي منتظِم، أي أنّها لا تعكس جزءاً من منظومة أخلاقية متكاملة قائمة بذاتها». ويشير هيوم (Hume) إلى أن المبادئ الأساسية المتمثّلة في الحق والعدالة ليست مبادئ ثابتة، بل تختلف وفقاً لـ «تركيبة طبيعة الإنسان السيكولوجية» من قبل أن تتحدّد مضامين الحقوق الإنسانية(٣٤).

ونجد أن راولز يتّخذ موقفاً محايداً في ما يختص بماهية القيم الأخلاقية، وذلك لكي يترك المجال مفتوحاً أمام نظريّته لأكبر قدر ممكن من المبرّرات التي تجعلها مقبولة على النطاق العام(٣٥). ومن ثَمّ نجد أنّ السمات التي تميّز «مذهب البنائية السياسية» هي كالآتي:

(١) في ما يتعلق بوجود منظومة قيم أخلاقية مستقلة قائمة بذاتها، فإنّه لا يوجد في واقع الأمر ما يؤكّد ذلك مثلما لا يوجد أيضاً ما ينفيه. وعلى الرغم من ذلك، نجد أنّ مبادئ العدالة السياسية هي وحدها فقط التي «قد تمثّل الحصيلة الناتجة عن عملية البناء»، التي من خلالها «يختار الوسطاءُ من العقلاء - بوصفهم ممثلين للمواطنين وبوصفهم قضية شروط المعقولية - المبادئَ التي تضبط أساس بناء المجتمع»(٣٦).

(٢) تتمّ عمليّة تشكيل هذه المبادئ عن طريق «التفكير العملي» الذي «ينصبّ على استخلاص الأهداف» وليس عن طريق «التفكير النظري»(٣٧). ومن ثَمّ، فإنّ اهتمامنا لا ينصبّ على النتيجة النهائية المستخلَصة المتمثّلة في المنظومة الأخلاقية، ولكن على تشكّل المنظومة الأخلاقية داخل عقولنا، بصرف النظر عن العوامل الخارجية المحيطة.

(٣) يتّجه مذهب البنائية السياسية إلى تقييم مبادئ العدالة؛ من حيث إذا كانت مبادئ «عقلانية» أو «غير عقلانية»، متخلّياً بذلك عن التقييم على أساس معيار الصحة أو الخطأ، من دون رفضٍ أو تأييدٍ لهذا المعيار التقييمي. ويرجع

(٣٤) John Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy," in: Rawls, *Collected Papers*, p. 512.

(٣٥) Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2001), pp. 180-181.

(٣٦) Rawls, *Political Liberalism*, p. 93.

(٣٧) المصدر نفسه.

ذلك إلى أن فكرة المعقولية في المجتمعات الحديثة مختلفة الأطياف هي التي تخلق «الإجماع المتداخل» (overlapping consensus) في الآراء وصولاً إلى الحقيقة». وفي ما يتعلّق بمعيار المعقولية، يشير راولز إلى أنه: «يقدّم النموذج المثالي للتفكير العملي مبادئ العدالة القويمة التي تراعي حقوق الآخرين». ويضيف راولز قائلاً: «في ما يتعلق بكيفية التوصّل إلى النهج الصحيح للوصول إلى المبادئ المعنية، فيقول مناصرو «البنائية»: إن التفكير العميق المتأمل هو الطريقة التي توصلنا إلى ذلك النهج؛ موظِّفين في ذلك طاقاتنا وقدراتنا العقلية والفكرية». بعبارة أخرى، يصف راولز الاتجاهات الثلاثة: الحدسية المنطقية، والبنائية الأخلاقية والبنائية السياسية، بأنها ترتبط ارتباطاً وثيق الصلة بمفهوم الموضوعية، ثم يؤكد أنه لكي نصل إلى مبادئ العدالة السياسية، لا بد من أن نعرف أن «التوصّل إلى اتفاق كلي بشأن أي حكم أخلاقي، بناءً على دراسة وتفكيرٍ مترو، أو التوصل إلى اتفاق جزئي، من خلال تقليص الخلاف والتنازع حول هذا الحكم، عادةً ما يكون كافياً ليفي بالموضوعية». ويذهب راولز إلى أنه: «عند تحقيق الأهداف السياسية، ينبغي ألا نتخطى أبعد ما تمّ تحديده من أهداف. ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أن الإخفاق المتكرّر في صياغة خطوات النهج المُتَّبَع ربما يؤدّي بنا إلى التخلي عن مذهب البنائية السياسية»[٣٨]. وموجز القول: إنّ معيار المعقولية هو الوصول إلى التوازن المتعقّل.

(٤) وأخيراً، فالباعث الذي يحفّز أفراد المجتمع على الالتزام بمبادئ العدالة، ينبع من مقدرتهم على فهم معنى العدالة وعلى تطبيقها، إلى جانب قدرتهم على اختيار مفهوم المنفعة، وهذا مع التسليم جدَلاً بأن الحياة الاجتماعية، ما هي إلا نظام عادل للتعاون بين أفراد متكافئين ومتمتّعين بجميع حقوقهم الشرعية بوصفهم مواطنين أحراراً[٣٩].

وما ينبغي أن يستوقفنا هنا هو أنّ ما دفع راولز إلى الإحجام عن إثبات ماهية الأحكام الأخلاقية، بموجب حجةٍ تكون مَثاراً للجدل والخلاف، هو ما تمتّعت به نظريته السياسية البنائية من وجاهةٍ جعلتها تلقى القبول؛ لكونها تعرض رأياً محايداً، حرَّ الاستناد، لا ينحاز إلى أيٍّ من مذهبَيْ علم الأخلاق: مذهب

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص٩٤ و٩٦، الهامش الرقم (٨) و١١٩ ـ ١٢٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٩٣.

الحدسية المنطقية المعتدلة، ومذهب البنائية الذي تبنّاه كانط. وهذا الأمر يوضح أن راولز، في ما يبدو، راغبٌ في أن يجدَ مناصرو «الحدسية المنطقية» و«البنائية الكانطية» في مذهبه «البنائية السياسية» ما يتّفق مع آرائهم وتوجُّهاتهم.

٢ ـ فكرة المعقولية

يزعم راولز أن الفلسفة السياسية الحديثة ينبغي أن يكون هدفها هو توفير أرض صلبة، يستند إليها ما يتوصّل إليه أفراد المجتمع من اتفاقٍ في الآراء بشأن مفاهيم الحياة الكريمة، وليس أن تتولى هذه الفلسفة مهمّة استكشاف الحقيقة. ومن ثَمّ، جاءت نظرية راولز في الفلسفة السياسية بموقفٍ محايد تجاه مذهبي علم الأخلاق: «الواقعية» و«البنائية». كما يتّجه راولز إلى إثبات صحة فكرة المعقولية في نظريته عن العدالة بدلاً من أن يتجه إلى تبيُّن حقيقة العدالة. ويقارن راولز بين «مذهب الترابطية» من جهة وبين الحدسيّة و«المذهب الطبيعي» من جهة أخرى؛ إذ يجزم أنّ «مذهب الحدسية» يحاول أن يستخلص نظريات أخلاقيّة تستند إلى افتراضات بدهية؛ لكي يثبت مدى صحة أحكامنا الأخلاقية، المبنيّة على آرائنا، عن طريق الإتيان بالحجج المنطقية التي تحوّل الحقيقة من الافتراضات المنطقية إلى نتائجها[٤٠]. ويتضح أن هذا المنهاج شبيه بما انتهجه كل من هيويل (Whewell) وروس للبحث في الأحكام الأخلاقية كما شاهدنا في الفصل الأول. ومن مناهج الفلسفة الأخلاقية أيضاً، «المذهب الطبيعي» الذي يذهب إلى أن المعايير الأخلاقية لا يُشترط أن تكون جميعها مقيَّدَة، في إطارٍ من الشروط والنصوص الأخلاقية التي ينص عليها علم الأخلاق، بل يمكن أن تُعَاد صياغة هذه المعايير في صورة مفاهيم غير معيارية، وذلك من خلال إعطاء تعريفات دقيقة للشروط والمصطلحات العلمية الأخلاقية[٤١]. يدّعي راولز أن «المذهب الطبيعي» في علم الأخلاق، ما هو إلا محاولة «لتقديم تعريفات محدّدة للمفاهيم الأخلاقية، بصياغة طبيعية، لا تتقيّد بالمصطلحات العلمية الأخلاقية، على نحوٍ يفسح المجال للافتراضات، مستنداً في ذلك إلى الطبيعة البشرية المقبولة والحس الفطري السليم للإنسان، وكذلك إلى العلوم الطبيعية؛ لإثبات أنّ الآراء المقترنة بالأحكام الأخلاقية

---

(٤٠) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 506.

(٤١) Wikipedia, "Ethical Naturalism," <http://en.wikipedia.org/wiki/Ethical_naturalism>.

الثابتة صحيحة»[٤٢]. ومن ذلك يتبين أن «المذهب الطبيعي الأخلاقي هو المذهب الذي يؤمن بأن الحقائق الأخلاقية نابعة من الطبيعة». فعلى سبيل المثال، الحكم الأخلاقي القائل إن «القتل عمل بشع» أو الحكم القائل إنّه «على المرء أن يتحاشى القتل»، أحكام أخلاقية صحيحة وشرعية؛ لأن جريمة القتل يمكن تعريفها بأنّها «قتل الإنسان عمداً مع سبق الإصرار على نحوٍ لا يشرعه القانون»[٤٣]. فوفقاً لمنهج البحث الترابطي الذي انتهجه راولز، يمكن إثبات صحة المعايير الأخلاقية، بموجب معيار المعقولية والترابط، من خلال اتباع آلية التوازن المتعقّل[٤٤].

وهنا نجد أن مناهج البحث التي انتهجها راولز، لا تتعرض للقواعد الأخلاقية الإسلامية الشيعية بالرفض، أو بالحكم بأنها مذهب زائف ومضلِّل للقواعد الأخلاقية؛ إذ إن فكرة المعقولية التي تبناها راولز في مذهبه الأخلاقي السياسي، المنادي بالمساواة بين البشر في الحقوق، تتفق مع حقيقة المنظومة الأخلاقية في الإسلام الشيعي. ويُعَدُّ ذلك إنجازاً عظيماً، حقّقه راولز من خلال نظريته الليبرالية؛ حيث إنه، بذلك، يضع المسلمين الشيعة في موقفٍ، يجبرهم على احترام مذهبه الليبرالي؛ تطبيقاً لتعاليم القرآن الكريم التي تقضي بضرورة أن يكون هناك احترام متبادَل بين المذاهب المختلفة[٤٥].

---

(٤٢) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 506.

(٤٣) "Ethics," <http://philosophy.lander.edu/ethics/naturalism.html>.

(٤٤) يميز سكانلون (Scanlon) بين ثلاثة مناهج مختلفة انتهجها راولز؛ لتبرير نظريته وهي كالآتي: التوازن المتعقّل، والوضعية الأصلية، والعقل العام. انظر:

T. M. Scanlon, "Rawls and Justification," in: Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), p. 139.

ويتّضح أن الوضعية الأصلية بعيداً عن كونها منهجاً مستقلاً بذاته في مناهج البحث التي انتهجها راولز، هي أداة مكمّلة ومتمّمة لآلية التوازن المتعقّل؛ حيث تعمل هذه الأداة على تيسير وتسيير هذه الآلية. علاوةً على ذلك، فإنّ فكرة العقل العام التي تبناها راولز، بعيداً عن كونها منهجاً للتبرير المؤيد لنظريته السياسية، هي نتيجة منطقية أخرى تضاف إلى كلا المبدأين اللذين استخلصهما راولز في نظريته وهما العدالة والإنصاف باعتباره تجسيداً للعدالة، حيث إن الفكرة تعدّ بمثابة آلية؛ لتشريع صناعة القرارات التي تخص الشأن العام. بعبارة أخرى، النظرية الليبرالية السياسية التي تبناها راولز، تحمل بين طياتها قيمتين أساسيتين: القيمة **الأولى**: تتعلق بمبادئ العدالة، و**الثانية**: تتعلق بفكرة العقل العام، باعتبارهما الخطين الإرشاديين في عملية البحث. انظر:

Rawls, *Political Liberalism*, pp. 223-224.

ومن هنا يتضح أن راولز قد قدّم منهج التوازن المتعقّل على أساس أنه المنهج الصحيح والفعال لتبرير نظريته.

(٤٥) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ٢١ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٢)، ج ١٥، ص٦٥.

ثانياً: آلية التوازن المتعقّل

«منهج التوازن المتعقّل» هو، كما ذكرنا من قبل، المنهج الذي انتهجه راولز في الاستدلال المنطقي لإثبات صحة نظريته. ويحاول راولز عن طريق هذا المنهج أن يبرّر مفهومه للعدالة السياسية باعتباره أكثر المفاهيم معقولية للعدالة في المجتمعات الحديثة مختلفة المذاهب. ونحن هنا، في هذا الفصل، نركّز على هذه الجزئيّة المحورية في مناهج البحث عند راولز. ويرى ليونز (Lyons)، أنّ «آلية التوازن المتعقّل» تقتضي أن تكون المبادئ الأخلاقية متماشيةً مع أحكامنا «الحدسية»، التي نصدرها بشأن قضايا معينة، كما أن هذه الآلية تحدّد القواعد التي تحكم في القضايا الخلافية[٤٦]. ووفقاً لهذه الآلية، يجب أن نطلق من بعض المعتقدات والعقائد التي نؤمن بها ونثق في صحتها بشكل بدهي عن طريق «الحدس». ومن هذا المنطلق، ينبغي للفلسفة الأخلاقية أن تقدّم لنا منظومة المبادئ التي تدعم هذه المعتقدات البدهية، وذلك لكي تثبت «الفرضيات الأساسية» التي تفسّر هذه المعتقدات الحدسيّة، كما أنّ عليها أن «تقدّم لنا دليلاً مرشداً يوجّهنا في الحالات التي لا يوجد لدينا قناعات بشأنها أو عندما تكون معتقداتنا التي توجّهنا ضعيفة أو متضاربة». ومن ثَمّ، تعتمد إمكانية إثبات صحة المبادئ الأخلاقية، على مدى الترابط المنطقي بين أحكامنا الأخلاقية المبنية على تقديراتنا وبين الافتراضات الأساسية التي تفسر هذه الأحكام. ويطلق كليف (Cleve) على هذا المنهج المتبع في التفكير الاستدلالي المنطقي «الترابطية»، وهو يمثّل النموذج المضاد لمذهب «القاعدية»[٤٧]. وهذا المظهر من مظاهر مذهب راولز، في الفلسفة السياسية، هو ما دفع دوركين (Dworkin) إلى أن يطلق على «آلية التوازن المتعقّل»، «نظرية الترابط في علم الأخلاق»[٤٨]، وهو أيضاً ما دفع رورتي (Rorty) إلى أن يطلق عليها

(٤٦) David Lyons, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments," in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, edited with an introduction by Norman Daniels (California: Stanford University Press; Oxford: Blackwell 1975), p. 145.

(٤٧) James van Cleve, "Why Coherence Is Not Enough: A Defense of Moderate Foundationalism," in: Matthias Steup and Ernest Sosa, eds,. *Contemporary Debates in Epistemology*, Contemporary Debates in Philosophy; 3 (Malden, MA: Blackwell Pub., 2005), p. 169.

(٤٨) Ronald Dworkin, "The Original Position," in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, edited with an introduction by Norman Daniels (California: Stanford University Press; Oxford: Blackwell 1975), pp. 22 and 27.

«اللاقاعدية» أو «المثالية. . . في الممارسات الحالية في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية»[٤٩].

١ ـ الأحكام الأخلاقية التي نصدرها بناء على معتقداتنا والمبادئ الأساسية المؤيدة لهذه الأحكام

قدّم سكانلون (Scanlon) شرحاً مفصلاً لفكرة «التوازن المتعقّل» التي تبناها راولز، وذلك في خطوات متتالية تمكّننا من فهم هذه الفكرة والاستفادة منها إذا اتبعناها وفعّلناها، وهي كالآتي:

أ ـ نقرّ مبدئيّاً بعض الأحكام الأخلاقية المتعلّقة بمبدأ العدالة[٥٠]، التي نراها صحيحة بحسب تفكيرنا. فيشير راولز إلى أننا نملك بعض «الأحكام المبنية على تفكيرنا» (Considered Judgments) مثل: حكمنا على الرقّ والعبوديّة والاستبداد والاستغلال للآخرين والاضطهاد الديني، بأنّها جميعاً نوع من الظلم؛ إلا أن هناك ملابسات قد تجعل بعض هذه الأحكام أحكاماً خاطئة، ولذلك لا بد من استبعاد مثل هذه الوقائع المحرَّفة لكي نصل في النهاية إلى الأحكام الأخلاقية الصحيحة[٥١]. ويمكن أن يتمّ ذلك الاستبعاد باتباع الخطوات الآتية: (١/أ) ينبغي للمرء أن يركّز جيداً على جميع الوقائع والأحداث المتعلّقة بالمسألة المعنيّة؛ فيجب ألا يكون خائفاً أو متضايقاً، كما ينبغي ألا يكون تفكيره مبنياً على مصلحته الشخصية في الموضوع المعني[٥٢]. (١/ب) ينبغي للمرء أن يكون واثقاً من الحكم الذي كوّنه؛ حيث لا تهتزّ ثقته في هذا الحكم بمضي الوقت. (١/ج) لا بد من أن يكون المرء قد توصّل إلى الحكم الذي كوّنه بشأن مسألةٍ ما، «عن طريق الحدس الذي يتماشى مع المبادئ الأخلاقية»[٥٣]. وهذا الشرط الأخير يشير إلى أنّ الحكم الصادر عن

---

(٤٩) Richard Rorty, "Idealizations, Foundations, and Social Practices," in: *Seyla Benhabib, ed,. Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), p. 333.

(٥٠) Scanlon, "Rawls and Justification," p. 140.

(٥١) Rawls, *Political Liberalism,* p. 124.

(٥٢) Rawls, *A Theory of Justice,* p. 42.

(٥٣) John Rawls, "Outline of a Decision Procedure for Ethics," in: Rawls, *Collected Papers*, p. 6.

المرء في مسألةٍ ما لا يتوقّف على صحة قيم أخلاقية أخرى[٥٤]. ونجد أن الأساس المنطقي الذي يقوم عليه الشرط (١/أ) هو «أنّ الشخص الذي صدر عنه الحكم الأخلاقي، لا بد من يملك العناصر التي تمكّنه من التوصّل إلى القرار الصحيح، وهذه العناصر هي القدرة والفرصة والرغبة (أو عدم الرغبة)»[٥٥]. ومع ذلك التسليم بالفرضية التي ينطوي عليها الشرط الأول، والتي تقول إنّ الإنسان، بحسب الطبيعة البشرية، تتوافر لديه هذه العناصر، يحدّد هذا الشرط الحالات التي قد تعوّق الإنسان عن التوصّل إلى الحكم السليم[٥٦].

ب ـ في الخطوة التالية، نحن نسعى بعد ذلك إلى إيجاد المبادئ والقواعد التي تؤيد هذه الأحكام[٥٧]. ويقول راولز إنه «إذا كانت هذه المبادئ تتماشى مع ما نراه ونؤمن به من معتقدات تتعلق بالعدالة، فإن هذا جيد، وكل شيء يسير، إذاً، على ما يرام، ولكن الافتراض المنطقي يقول إنه يمكن أن يكون هناك أوجه تضارب بين هذا وذاك»[٥٨]. وإذا ما أخفقنا في إيجاد تلك المبادئ التي تتفق معها معتقداتنا، والتي تفسر ما توصّل إليه تفكيرنا من أحكام أخلاقية، فعلينا، إذاً، الانتقال إلى الخطوة التالية التي تتركز مهمتها في تحقيق ذلك التوافق، والوصول كذلك إلى مرحلة الثبات على المبدأ.

ج ـ وفي المرحلة الثالثة، ومن خلال الرحلة التي نقطعها بين الحكم الأخلاقي الذي نتوصل إليه، بحسب تقديراتنا، وبين المبادئ التي تؤيّد ذلك الحكم، نسعى جاهدين، من خلال تعديل كل جزئية في ذلك الحكم، إلى أن يتحقق التوافق بينه وبين المبادئ المؤيّدة له، حتى نصل في النهاية إلى النقطة التي يتلاشى عندها، تماماً، أيّ تعارض بين أحكامنا الأخلاقية وبين المبادئ المؤيدة لها[٥٩]. يشير راولز إلى أنه لكي نصل إلى فكرة مترابطة بشأن العدالة السياسية، فإنّ «أفضل تفسير لمعنى العدالة عند الإنسان، ليس

(٥٤) Scanlon, "Rawls and Justification," p. 143.
(٥٥) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 42.
(٥٦) Scanlon, Ibid., p. 145.
(٥٧) المصدر نفسه، ص١٤٠.
(٥٨) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 18.
(٥٩) Scanlon, Ibid., p. 141.

ذلك التفسير الذي يتماشى مع أحكامه التي توصّل إليها، قبل أن يختبر أي مفهوم من مفاهيم العدالة، بل إن التفسير الأفضل له هو ذلك الذي يتماشى مع الأحكام الأخلاقية، التي يتوصل إليها المرء عن طريق «التوازن المتعقّل»... أي بعد تفكير مترو، يزن من خلاله مختلف المفاهيم المطروحة ويقدّرها، ثمّ بناءً على ذلك، إما أن يعدّل ما توصّل إليه من أحكام إلى أن تتوافق مع أحد هذه المفاهيم، أو يظل متمسكاً بمعتقداته الأولية»[٦٠]. وهذا هو المنهج الذي يمكننا اتباعه للوقوف على مفهوم العدالة الذي يجب أن نقرّه ونلتزم به[٦١].

إلا أنه طالما أنّه بإمكان المرء أن يتوصّل إلى منظوماتٍ عديدة من المبادئ المتماثِلة التي يستطيع كل منها تفسير ما يتوصّل إليه بشأن مفهوم العدالة من أحكام بحسب تقديراته، فإنّه لا بد، إذاً، من أن نتخيّر المنظومة الفُضْلى التي يمكننا قبولها وإقرارها. هذا الجزء من «آلية التوازن المتعقّل» يحيل راولز إلى فكرة «الوضعيّة الأصليّة»، على أساس أن يتمّ توظيفها بوصفها أداة تتيح المجال للاختيار والتفضيل، من بين التفسيرات المختلفة التي تعلّل أحكامنا بشأن مفهوم العدالة.

٢ ـ أداة الوضعيّة الأصلية

إن أداة «الوضعية الأصلية»، بوصفها أداةً تتيح المجال للتفضيل والاختيار بين التفسيرات المختلفة التي تعلّل أحكامنا، المتعلقة بمفهوم العدالة، جزء لا يتجزأ من آلية «التوازن المتعقّل» التي تمثّل «نظاماً متكاملاً» للتفكير[٦٢]. فيشير راولز إلى أنّه: «إذا نظرنا إلى مفهوم العدالة كإنصاف، يمكن القول إنّ كلا مبدأيه يمكن اختيارهما في الوضعية الأصلية؛ تفضيلاً لمفاهيم العدالة التقليدية مثل المفاهيم الخاصة بالمنفعة والكمال، على أساس أن هذه المبادئ تتطابق معها أحكامنا الأخلاقية المبنية على التفكير بشكل يفوق تلك البدائل المعترَف بها»[٦٣]. ففي كتاب **العدالة كإنصاف** *(Justice as Fairness: A Restatement)* يجيب فيه راولز عن التساؤل الآتي: كيف نجعل من أحكامنا المبنيّة على تقديراتنا

(٦٠) Rawls, Ibid., p. 43.
(٦١) Scanlon, Ibid., p. 142.
(٦٢) Rawls, Ibid., p. 46.
(٦٣) المصدر نفسه، ص٤٣.

ومعتقداتنا بشأن العدالة من خلال آلية التوازن المتعقّل أحكاماً أكثر ثباتاً. ولكي يجيب راولز عن هذا التساؤل، نجده يستند إلى «فكرة أن هناك غمامة من الجهل تحجب الرؤية الصحيحة في ظل الوضعية الأصلية»[٦٤]. كما يزعم راولز أن الوضعية الأصلية هي أداة «للصياغة» تعمل على وضع **الشروط** «**المعقولة**» و«**الملائمة**»، و«**العادلة**» التي ينبغي للجهات، التي تمثّل أفراد المجتمع المتمتعين بالمساواة وبحقوقهم الشرعية والسياسية، بوصفهم مواطنين، أن تطبقها وتلتزم بها عند قيامها بوضع الشروط اللازمة للتعاون المجتمعي في ظلّ مجتمع يتمّ بناء هيكله التنظيمي»[٦٥]. أما عن فكرة «حجاب الجهل»، فهي تمنع الأفراد المشاركين في البناء من الانحياز؛ حيث تمنع الأفراد الذين يشاركون في تشكيل مفهوم العدالة السياسي، من أي معرفة ممكن أن تقودهم إلى تفضيل فكرة ما، فقط لأنها تتوافق مع مصالحهم الأنانية. و«بواسطة هذا المنع، فقط، تستطيع أن تكون مبادئ العدالة نتيجةً لاتفاق عادل أو لصفقة رابحة»[٦٦]. ومن هنا نجد أن «الوضعية الأصلية» تُعَدّ بمثابة جزء مكمِّل لآلية التوازن المتعقّل. والهدف من توظيف «الوضعية الأصلية» بوصفها أداةً متمِّمَةً لهذه الآلية، هو إبطال تأثير الدوافع البشرية لاستغلال الموارد الطبيعية والاجتماعية، وهو الأمر الذي يتنافى من دون شك مع أصول العدالة[٦٧].

وفي ما يتعلق بالقوة الفعّالة الكامنة في هذه الأداة، يؤكّد راولز أن «الوضعيّة الأصلية للمساواة تضاهيها الحالة الأصليّة التي تناولتها النظرية القديمة المعروفة بنظرية العقد الاجتماعي، تلك الحالة التي تعني حياة الطبيعة والفطرة الأولى للإنسان»[٦٨]. إلا أنه على النقيض من النظريات الأخرى التي تناولت موضوع العقد الاجتماعي، نجد أن هذه النظرية ليست «قائمة على فرضية محدّدة، أي على رأي علمي يحتاج إلى إثباته». ليس هذا فحسب، بل هي أيضاً «غير قائمة على أحداث وعلاقات تاريخية»[٦٩]. وحيث إن راولز لم يدَّعِ مطلقاً أن هناك من شارك في إبرام عقدٍ من هذه النوعية من نماذج العقد

---

(٦٤) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 30.

(٦٥) Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," pp. 401-402. (التشديد من المؤلف).

(٦٦) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 11.

(٦٧) المصدر نفسه، ص١١٨.

(٦٨) المصدر نفسه، ص١١.

(٦٩) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 16.

الاجتماعي التي تبنّاها في نظريته، فإنه يبدو أن هذا النموذج أشبه بعقود الإذعان التي تقوم على رضا الأفراد. فالعقد الافتراضي «ليس بعقد على الإطلاق»، ونظرية راولز، لا تدّعي أنه من العدالة أن تُطبَّق مبادئ معينة على شخص ما، من دون قبوله بهذه المبادئ؛ لمجرد أن موافقة هذا الشخص أمر مُسَلَّم به، بصرف النظر عن اختلاف التفاصيل من موقفٍ إلى آخر. ومن هنا، نجد أن الوضعية الأصلية التي تمثّل أداة متمِّمة لمنهج «التوازن المتعقّل»، لا تهدف إلى تبرير مبدأي العدالة، «على أساس الافتراض بأنه عندما تختلف الظروف، ومن ثَمّ تختلف الشروط التي يُنَصّ عليها في العقد الاجتماعي، فإنّ شرط موافقة الفرد المشارِك في هذا العقد على هذه الشروط يُوضَع في المقام الأول»، حتى إذا رُفِعَ «حجاب الجهل» عن بعض الأشخاص، واكتشفوا بعدها أن هناك مبادئ أخرى، مثل مبدأ المنفعة، ستكون أكثر فائدة بالنسبة إليهم من تلك المبادئ التي وافقوا عليها وهم واقعون تحت تأثير هذا الحجاب[٧٠]. ونجد أن فعالية أداة «الوضعية الأصلية» لا علاقة لها مطلقاً بما لعنصر الموافقة على شروط العقد من أهمية. ومن ثَمّ، فإنّ راولز عندما يشير إلى أن «الوضعية الأصلية هي مجرد أداة للإنابة»[٧١]، فإنّه لا يعني بذلك أنه طالما أنّ الأطراف التي تمثّل الأفراد وتنوب عنهم، في المجتمعات الديمقراطيّة الليبرالية، قد قامت بإبرام عقد نيابةً عن المواطنين، فإنّ هذا يعني، ضمناً، أنّه قد تمّ الحصول على موافقة هؤلاء المواطنين على شروط ذلك العقد؛ حيث إن هذه الإنابة ما هي إلا مجرد فرضية.

فقوة فكرة «الوضعية الأصلية» ترتبط بالقوة الكامنة في مبدأ الإنصاف، والشروط اللازمة لتحقّقه. ومن ثَم، تشير فكرة «الوضعية الأصلية» إلى أن مفهوم العدالة الصحيح يثبت في السياق الصحيح له، أي في المواقف التي تقتضي تحقّق الإنصاف، بمفهومه الفطري المتأصل، داخل كل فرد من أفراد المجتمع، من دون محاباة عند اتخاذ القرار، وهو ذلك المفهوم الذي يقبله، والذي ينبغي أن يقبله جميع الأفراد. وفي حين نجد أنّه لا يصحّ أن تُطبَّق بعض المبادئ، استناداً إلى أن المواطنين يقرّون هذه المبادئ أيّاً كانت المواقف والأوضاع، نجد أنه من الحق والعدالة أن تطبَّق هذه المبادئ استناداً إلى أن

(٧٠) Dworkin, "The Original Position," pp. 17-20.

(٧١) Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," p. 401.

المواطنين يقرّون هذه المبادئ في المواقف التي تتوفر فيها العدالة، وليس في المواقف الجائرة[72]. بعبارة أخرى، الوضعية الأصلية والعقد الذي يبرم في ظلّ هذه الوضعية الافتراضية هما «للتقييم وليس للتشريع»[73].

وفي ما يتعلّق بإمكانية الاعتماد على آلية التوازن المتعقّل، يؤكد راولز أن «الترابط المنطقي بين الآراء التي يؤمن بها الأفراد على المستويات كافة. . . هو كلّ المطلوب توافره لأجل تحقيق الهدف المنشود المتمثّل في الوصول إلى اتفاقٍ متعقّل ومقبول بشأن العدالة السياسية»[74]. هذه القاعدة الأساسية الواضحة، التي يقوم عليها التوازن المتعقّل الذي اتسمت به حجة الترابط المنطقي، سوف تعرِّض مناهج البحث التي انتهجها راولز لاعتراضات حادة. فبينما نجد أن انعدام ترابط فكرةٍ ما يكون دلالة واضحة على ضعف هذه الفكرة، ومن ثَمّ عدم إمكانية الأخذ بها، نجد الجانب الإيجابي في القضية (الفرضية) مثاراً للجدل والخلاف، وبالطبع نعني بالجانب الإيجابي، هنا، ترابط الفكرة. والسبب في كونه مثاراً للجدل هو أنّ ذلك الترابط وحده قد لا يكون دلالة على قوة الفكرة وموثوقيتها؛ إذ إن بعض الافتراضات الأساسية التي تقوم عليها الفكرة المترابطة هي أن هذه الفكرة ينبغي أن تكون «معقولة مبدئياً، ولا يكفي مجرد الإيمان بالفكرة، بل لا بد من أن تكون هناك أسباب أخرى، خلاف الترابط، تدفع للوثوق في الفكرة والأخذ بها»[75]. ويرجع ذلك إلى أن المتصوَّر هو أنّ الأفراد على اختلافهم يتوصّلون إلى نتائج متباينة خلال اتباعهم لآلية التوازن المتعقِّل، وكلّ من هذه النتائج يتوفّر فيها عنصر الترابط المنطقي[76]. والخلاصة التي تشير إليها هذه الآلية هي أنّ مصداقيّة الفكرة تقتضي أن تكون مترابطة، ولكن ترابط الفكرة لا يؤدّي بالضرورة إلى توفر عنصر المصداقية فيها.

---

(٧٢) جاء تفسير دوركين لفكرة الوضعية الأصلية التي تبناها راولز مثيراً لاستياء راولز؛ فالتفسير الذي استعرضه فصلنا هذا مبنيٌّ على التعليقات التي كتبها راولز في كتابه تحت عنوان: *Justice as Fairness: A Restatement*، والذي يشير فيه إلى أن: «تفسيره لفعالية الوضعية الأصلية يشبه في عددٍ من الأوجه التفسير الذي يرفضه دوركين». انظر:

Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," p. 401, note 19.

(٧٣) Chandran Kukathas and Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Key Contemporary Thinkers (Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, 1990), p. 27.

(٧٤) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 32.

(٧٥) Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979), p. 20.

(٧٦) Scanlon, "Rawls and Justification," p. 152.

وتبدو أنّ فعالية آلية التوازن المتعقل إضافة إلى سمة الترابط، ينبغي أن تكونا سمتين متأصّلتين في تلك الفرضيات التي تحدد مدى عدالة العملية البنائية، التي تتشكل من خلالها أحكامنا الأخلاقية. فعلى الرغم من أن راولز، في ما يبدو، ينظر إلى صحة الأحكام البدهية بأنها أمر مفروغ منه، إلا أنه لا يصف هذه الأحكام بأنها افتراضات أساسية بدهية، فقد يكون مضطرّاً إلى التمسك بكونها أحكاماً ثابتة؛ لعدم إمكانية تعديلها أو تنقيحها. ومن ثَمّ، فإنه لا يُعقل من الناحية الفلسفية أن نجادل، مؤيدين فكرة أن الترابط المنطقي بين أفكارنا هو كل ما نحتاج إليه؛ لكي نتوصل إلى اتفاق بإجماع الآراء؛ فصحة آلية التوازن المتعقّل تعتمد جزئيّاً على قوة الافتراضات الأساسية المتعلّقة بمواهب الإنسان وقدراته، وطباعه الشخصية على اعتبار أنّ هذه الفرضيات هي بمثابة أحكام بدهية(٧٧). أما إذا افترضنا الرأي المعاكس بشأن المواهب، فستكون حجة راولز في هذه الحالة غير واقعية على الإطلاق. ومن بين هذه الفرضيات، الرأي القائل إن الإنسان يملك العناصر التي تمكّنه من التوصل إلى القرار الصائب، وهي القدرة والفرصة والرغبة، بالإضافة إلى الفكرة القائلة إن المجتمع منظومة عادلة تنظّم علاقات التعاون بين الأفراد الذين يُنظر إليهم باعتبارهم مواطنين أحراراً، يتمتعون بينهم بكامل حقوقهم الشرعية والسياسية. وعلى مدى تاريخ البشرية، وفي ظلّ شتى الظروف، نجد أن مصداقية مفهوم العدالة بمعناها المتضمِّن لهذه الفرضيات المتعلّقة بالطبيعة البشرية وبالمجتمع تعتمد على التجربة والملاحظة.

وحيث إن الهدف من «آلية التوازن المتعقّل» التي تبَنّى راولز فكرتها، هو إثبات صحة آرائنا وأحكامنا، كحكمنا على سبيل المثال بأن الإنسان بطبيعته يملك حسّاً فطريّاً بالعدالة والفضيلة، فإن راولز بذلك قد يكون مُداناً بتجاهل جوهر مثل هذه الأحكام والآراء التوصيفية، وهذا؛ لأنه مهما كانت هذه الفكرة القائلة إن «الإنسان بطبيعته يملك حسّاً فطريّاً بالعدالة» مترابطة مع باقي العناصر الأخرى التي تشكل مفهوم العدالة، فإنه لا يمكننا اعتبار هذه الفكرة صحيحة

(٧٧) استناد أي إثبات إلى «حقائق بدهية ومسلّمات، تتعلّق بالطبيعة البشرية أو بحقوق الإنسان أو بالمعقولية والاعتدالية أو بالسياسة، تلك الحقائق المنطقية التي لا تقبل الجدل ولا مجال للطعن فيها» هو ما أطلق عليه آمي غوتمان «القاعدية/ أو الأسسية» في الفلسفة السياسية. انظر:

Amy Gutmann, "Democracy, Philosophy, and Justification," in: Benhabib, ed,. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, p. 340.

إلا إذا أثبتنا أن الإنسان يرغب بالفعل في أن يعمل وفقاً لهذه العدالة، وفي أن يطبّقها في أفعاله. أما إذا تبيّن أنّ المرء في واقع الأمر غير راغبٍ في اتباع العدالة، فإن الفكرة برمّتها ستكون غير واقعية، ومن ثَمّ تفتقر إلى أي مصداقية. وبذلك نجد أن التصوّر المنطقي يقول: إنّ الحجّة المترابطة منطقياً هي تلك التي تكون بمثابة «معالجة مثالية» للأعراف القائمة، وليست مجردَ تبريرٍ لها[(٧٨)].

وقد وظّف راولز «آلية التوازن المتعقّل» في تبرير فلسفته العلمانية الليبرالية، إلا أنّ هذا المنهج لا يُشترط أن يكون بالضرورة منهجاً علمانيّاً؛ فالعلمانية التي طُبِعَت بها حجج راولز، كما سنرى في التحليل المفصّل الذي سيعرضه الفصل الآتي، تستند إلى بعض الأفكار الحدسيّة العلمانية التي تبنّاها راولز، باعتبارها نقطة الانطلاق في الحجة التي يعرضها. ومن ناحية أخرى، نجد من بين الفلاسفة من يتبنّى بعضاً من الأفكار البدهية في الديانة المسيحية، باعتبارها نقطة الانطلاق لنظريّاتهم، تلك الأفكار التي تكون سائدة بين الناس حتى في المجتمعات الليبرالية الحديثة، وهناك أيضاً الفلاسفة المُسلِمون الذين يتبنون في نظرياتهم بعضاً من الأفكار البدهية في الديانة الإسلامية، بحثاً عن حقيقة المفاهيم السياسيّة المختلفة للعدالة في المجتمعات الإسلامية الحديثة. وحيث إن راولز قد انتهج مذهب «الترابطية» في كلتا النظريتين الأخيرتين، فإنّ سمة المعقولية هي السمة التي ميّزت هاتين النظريتين؛ لذا نجد راولز في كتابه الصادر تحت عنوان **قانون الشعوب** *(The Law of Peoples)* يشير إلى أن: «مبادئ العدالة اللازمة لبناء الهيكل التنظيمي لمجتمعٍ ديمقراطي ليبرالي لا تكون... مبادئ عامة على وجه الإطلاق؛ حيث إن هذه المبادئ لا تصلح لأن يتمّ تطبيقها... على الهيكل التنظيمي للمجتمعات كافة، كما أنّها لا تمثّل «قانون الشعوب»». ومن ثَمّ، فتطبيق مناهج البحث، محدود النطاق، التي انتهجها راولز يعمل على إقرار أنماط أخرى بديلة من الـ «مجتمع المتحفِّظ» الذي يُعَد شكل المجتمعات الليبرالية التنظيمي «الأفضل»، «ذلك الشكل المجتمعي

---

(٧٨) يسعى المذهب الذي وضعه ريتشارد رورتي (Richard Rorty) في علم الفلسفة السياسية مذهب اللاقاعدية أو المثالية، إلى رسم صورة مترابطة، للأعراف القائمة والأنظمة المرعية والإجراءات المتّبعة لتحقيق العدالة، أو إلى توضيح الكيفية التي تجعل كلّ هذا أكثر ترابطية؛ إذ يشير رورتي إلى أن راولز يريد أن ينبه الأمريكان إلى ما يفعلونه في المحاكم القانونية (كل محكمة تتقيد بنصوص القانون العام). انظر:
Rorty, "Idealizations, Foundations, and Social Practices," p. 333.

المترابط الذي يطمح الليبراليون إلى تحقيقه على أرض الواقع»[٧٩].

كما أنّ راولز لا يستطيع أن يجزم بأن المنهج الذي انتهجه هو وحده القادر على إثبات صلاحية مذهب المجتمعات الديمقراطية الليبرالية السياسي، إذ إن هذا الجزم يُعَدّ «مغالطة منطقية»، أو هو افتراض جدلي بصحة نظريته؛ فلا يمكن اعتبار راولز فيلسوفاً سياسياً قويّ الحجة، يملك من الحجج ما يتوفر فيها الحدّ الأدنى على الأقل من الشروط اللازم توافرها لتكون الحجة دامغة، إلا إذا تمّ إثبات صحة النظريات التي تبنّاها آخرون من الباحثين والمُنظِّرين؛ حيث تكون نقطة انطلاقهم هي بعض البدهيات والمُسلَّمات الأخرى، المتعارَف إليها من خلال الثقافة السياسية العامة التي تسود مجتمعاتهم؛ لكي يمكنهم بعد ذلك تطوير أي من أنظمة الحكم الدينية على سبيل المثال. فعلى الرغم من أن نظرية الليبرالية السياسية التي تبناها راولز تقف موقفاً حياديّاً صريحاً من أنظمة الحكم الشرعية التي تحكم المجتمعات المحافظة، إلا أن مناهج البحث التي انتهجها مُلزَمة بقبول أنظمة الحكم الدينية على اعتبار أنها أنظمة «عادلة»؛ شريطة أن تكون العدالة مطبَّقة على الوجه الأكمل. وبذلك تكون الحصيلة النهائية هي الاحترام المتبادَل بين الدول التي تحكمها النظم الليبرالية وبين الدول التي تحكمها أنظمة الحكم الدينية المعتدلة.

وإجمالاً لما تقدّم نقول: هناك عاملان أساسيان يؤيّدان بقوة وجود توافق جزئي بين «المذهب الليبرالي عند راولز» وبين «المذهب الشيعي في الإسلام»؛ **الأول**: اعتدال مناهج البحث التي انتهجها راولز في الاتجاه نحو العلمانية، و**الثاني**: اقتصار مناهج البحث عنده على البحث العملي عن حجة منطقية تؤيّد وجود عقد اجتماعي بين مواطني المجتمعات الليبرالية ممن لهم مذاهب مختلفة في مفاهيمهم للمنفعة. فهناك، من منظور مناهج البحث العلمي، علاقة تبادلية تربط بين المذهب السياسي الليبرالي عند راولز وبين الديمقراطية الدينية من منظور الإسلام الشيعي، كما أن هناك احتراماً متبادَلاً بين النظريات التي تتناول كلا المذهبين.

---

(٧٩) Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 78 and 85-86.

خاتمة

تناولنا في هذا الفصل قضيّة التوافق الجزئي من الوجهة النظرية بين المذهب الليبرالي عند راولز وبين المذهب الشيعي في الإسلام، وذلك من خلال استعراض مناهج البحث التي انتهجها راولز. ولعلّ السبب وراء ذلك التوافق الجزئي أنّ اتجاه مناهج البحث التي انتهجها نحو العلمانيّة كان معتدلاً. وفي ما يأتي نلخّص النقاط الجوهرية التي يظهر فيها ذلك الاتجاه العلماني المعتدل في مناهج البحث:

١ ـ كما استعرضنا من قبل، تنبذ مناهج البحث التي انتهجها مِلْ؛ بحثاً عن الحقيقة التزامَ الإسلام الشيعي وتمسّكه بالوحي المنزَل. وعلى النقيض من ذلك نجد راولز يقدّم منهجاً لإثبات صحة نظريته، وهو المنهج المَعْنِي بمعقولية الأفكار، ومن ثَمّ فهو يتوافق مع العقيدة الإسلامية الشيعية في عدة جوانب منها: حقيقة الله والرسالة النبوية والبعث.

٢ ـ وعلى عكس ما رأينا في نظرية مِلْ، نجد راولز يركز فقط على البنية القاعدية للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية، أي أن راولز حصر تنظيره فقط في النطاق السياسي، وهو الأمر الذي أتاح لأصحاب الديانات مجالاً حُرّاً لاختيار ما يؤمنون به من مبادئ غيبية سامية.

٣ ـ حتى داخل هذا النطاق المحدود المنحصر في البنية القاعدية، نجد أن مناهج البحث التي انتهجها راولز تركّز هدفها على معقولية مفهوم العدالة السياسي، وليس على حقيقة هذا المفهوم، مما يجعلها تنبذ وجهات النظر الأخرى على اعتبار أنها تفتقر إلى المعقولية، وليس باعتبارها وجهات نظر خاطئة. هنا، نجد أنّ راولز يمتنع عن تناول النظريات الدينية السياسية المناظرة بالدحض، ولعلّ ذلك يُعَدّ واحداً من عناصر نجاح نظريّته.

والمذهب السياسي الليبرالي الذي تبنّاه راولز، يقبل الأخلاقيات المتحفِّظة التي تتسم بها الأنظمة الدينية الحكيمة. ليس هذا فحسب، بل إنّ مناهج البحث عنده ملزَمة أيضاً بقبول العدالة التي تتبعها الأنظمة الدينية التي تتبع منهج راولز في إثبات صحة مبادئها عند قيامها بوضع البنية القاعدية لمجتمعاتها. ومن ثَمّ، يقرّ راولز الأخلاقيات المتحفِّظة للديمقراطية الدينية، التي تريد النظرية السياسية الشيعية إثبات صحتها للمجتمعات الإسلامية الشيعية.



الفصل الخامس

نظرية راولز الأخلاقية في المساواة بين البشر

يبحث هذا الفصل أوجه التوافق الجزئي من الوجهة النظري، بين مذهب الليبرالية عند راولز وبين المذهب الشيعي في الإسلام، وذلك من خلال البحث في نظرية الأخلاق والمساواة التي تبنّاها راولز، وهي نظرية العدالة كإنصاف التي تمثّل الوجه الآخر المضادّ لنظرية المنفعة عند مِلْ. الجزء الأول من هذا الفصل سيكون مُخَصَّصاً لمناقشة ملامح نظرية العدالة التي تبناها راولز، ثم ينتقل بعد ذلك إلى تحليل التعريف الذي وضعه راولز لمبدأ العدالة بمفهومها العام، وكذلك بمفهومها الخاص. وسيستعرض أيضاً الحجة التي استند إليها لتأييد مفهومه الخاص للعدالة من الوجهة السياسية. وتتألّف هذه الحجة من حقائق وأفكار عديدة تدخل في نسيج الثقافة السياسية العامة، السائدة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، تلك الحقائق التي تؤدي في مجموعها إلى استخلاص المبدأين اللذين تبناهما راولز من خلال نظريته العدالة كإنصاف.

ويؤكد راولز أن نظريته العدالة كإنصاف تندرج ضمن «علم الواجبات الأخلاقية»، وتتناول موضوعاً مختلفاً عن ذلك الذي تتناوله النظريات الغائية؛ فنظريته تنتمي إلى فئة النظريات العامة التي تبحث في العدالة التوزيعية (العدالة الواجبة لكل فرد من أفراد المجتمع كحق من حقوق نتاج جهوده وأدائه لواجباته)، فهي لا تنتمي إذن إلى فئة النظريات التي تبحث في العدالة الجنائية (العدالة التي يفرضها القانون الجنائي اقتصاصاً من الجاني). ويدّعي راولز، أنّه قد حوّل نظريّته هذه من نظرية كليّة، تجمع بين الواقعية والمثالية، إلى نظرية تبحث في العدالة بمفهومها الحيادي والعملي، المتمحوِر حول الفرد وحقّه في التمتّع بالعدالة الاجتماعية. وهذا المفهوم السياسي للعدالة، يشير إلى أنّ هناك قائمة من الحقوق الأساسية والحريات التي ينبغي أن يتمتّع بها المواطنون جميعاً على حدٍّ سواء. كما يقول إن الفروق الاجتماعية والاقتصادية التي تشير إلى

انعدام التكافؤ والمساواة، لا بد من أن يتمّ العمل على إذابتها؛ حيث تُتاح أمام الجميع فرصُ تولي الوظائف والمناصب، والمراكز الاجتماعية الرفيعة؛ لأن الفروق الاجتماعية والطبقية تعني أن النسبة الكبرى من أفراد المجتمع تستفيد بأقل المزايا، في حين النسبة الأقل منهم هي المستفيدة بأكبر قدر من المزايا. وانطلاقاً من بعض الأفكار المتأنّية والحقائق المدروسة التي تسود الثقافة السياسية العامة للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية، يزعم راولز أنّ مفهومه الخاص للعدالة هو المفهوم الأكثر معقولية ومنطقيّة، والذي يشكل مُقَوِّماً أساساً عند وضع البنية الأساسية لمثل هذه المجتمعات.

وسنرى من خلال هذا الفصل كيف يتجه راولز في مفاهيمه وحججه كليّاً نحو العلمانية. **أولاً**؛ المذهب الأخلاقي السياسي الذي تبنّاه راولز يتشابه مع مذهب مِلْ؛ إذ إنه ينتمي إلى الفلسفة الإنسانية التي تركّز اهتمامها على الإنسان، وهي في ذلك تختلف عن الفكر الديني الذي ينصب اهتمامه على الله وليس على الإنسان. **ثانياً**؛ يبني راولز حججه ومبرراته على افتراضات أساسية علمانية بحتة، أي لا تستند إلى أي مرجعية دينية. ويرجع ذلك إلى أنّ راولز يسلّم جدلاً بأن الاستناد إلى أي مبادئ دينية، يجعل من مسألة إبرام عقد اجتماعي بين أفراد المجتمع الواحد أمراً مُستبعَداً.

إلا أنّ استهداف راولز تقديم حجّة دامغة تؤسّس لإبرام ميثاق اتفاق اجتماعي يقوم على التعاون المشترك بين العقلاء والحكماء من أفراد المجتمع، قد دفعه إلى التخفيف من حدّة توغّله في الاتجاه العلماني، لتسير نظريته في علم الأخلاق السياسي بذلك في اتجاه مختلف عن النظرية الأخلاق النفعيّة التي تبنّاها مِلْ. **ويظهر** ذلك التخفيف بدايةً في أنّه يتحاشى الإشارة في نظريّته إلى إنكار وجود الله أو التشكيك في ذلك، وهذا على الرغم من أنّ نظريته تنتمي إلى الفلسفة الإنسانية؛ ولعل ذلك يُعَدّ واحداً من عوامل نجاحها. **المظهر الثاني** من مظاهر الحدّ من الطابع العلماني في نظرية راولز، هو أنّه على الرغم من أنّه يرى أنّ نظريته في علم الأخلاق السياسي تطرح المفهوم الأكثر معقوليّة واعتدالاً لمدلول المشاركة الاجتماعية والتعاون بين الأفراد، إلا أنه ينتهج نهجاً محايداً في ما يتعلق بحقيقة الدين. أما **المظهر الثالث** فيتضح في أنّ نظريّته في علم الأخلاق قد انحصرت في نطاق الحقل السياسي في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، ومن ثَمّ نجده يعلن صراحةً قبوله للأخلاقيات المتحفِّظة

التي تتسم بها أنظمة الحكم الدينية. وقد كانت كلّ هذه السمات التي حدّدت ملامح نظرية راولز في علم الأخلاق السياسي هي الدافع وراء تقدير الإسلام الشيعي لهذه النظرية الليبرالية وإعجابه بها. والفصل الثامن من هذا الكتاب سيتناول بالبحث والتحليل النظرية السياسية الإسلامية في المذهب الشيعي، تلك النظرية التي توصي بتطبيق الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية الشيعية بمفهومها الديني الذي يتوافق مع نظرية راولز التي تحترم الأخلاقيات المتحفّظة المتَّبَعَة في المجتمعات المتديّنة. هذا بالإضافة إلى أنّ المعيار الأخلاقي الذي يحكم المسلمين الشيعة المقيمين بالخارج هو «ضبط النفس»؛ حيث يكون المسلم متحفِّظاً، وهو المعيار الذي يتّضح أنّه يتوافق مع نظرية راولز عن العدالة كإنصاف، وفكرة عقلاء وحكماء المجتمع، وإن كانت حجته لأسباب أخرى تتجه نحو العلمانية. وأخيراً، ففكرة العدالة في الإسلام الشيعي باعتبار الحيادية والنزاهة تتوافق إلى حدٍّ بعيد مع نظرية راولز في علم الأخلاق السياسي، وهي النظرية المُنادية بالمساواة بين البشر، على خلاف الحال في نظرية الأخلاق النفعية التي تبنّاها ميل.

أولاً: سمات نظرية العدالة عند راولز

أول ما نلحظه من سمات في نظرية راولز عن العدالة كإنصاف هو أنها تندرج ضمن نظريات علم الواجبات الأخلاقية والأدبية، وتبحث في موضوع محدد من دون التوسّع في هذا المجال. السمة الأخرى من سمات هذه النظرية هي أنها تنتمي إلى النظريات العامة التي تبحث في موضوع العدالة التوزيعيّة، وهي بذلك لا تنتمي إلى النظريات التي تبحث في العدالة الجنائية. وقد اكتسبت هذه النظرية مزيداً من القوّة والقيمة نتيجة ما طرأ عليها من تطوّر؛ وهو الأمر الذي جعلها صامدة أمام ما وُجِّه إليها من انتقادات. وقبل الخوض في مفهوم راولز للعدالة كإنصاف، نتناول السمات الرئيسة لهذه النظريّة بالبحث والتحليل.

١ ـ علم الواجبات الأخلاقية والأدبية لنظرية العدالة التوزيعية

التصنيف الذي يفضّله راولز لنظريات علم الأخلاق هو التصنيف الثنائي لها إلى: نظريات علم الواجبات والنظريات الغائية[1]. فبعد أن تناول فرانكينا

(١) صنّف دوركين نظريات علم الأخلاق تصنيفاً ثلاثياً: نظريات قائمة على فكرة الغاية ونظريات =

(Frankena) النظريات الغائية في كتابه **علم الأخلاق** *(Ethics)*[٢]، نجد راولز يعرّف هذه النظريات بأنها تجسّد اثنتين من الأفكار التي ترتبط كل منها بالأخرى. **الفكرة الأولى**: أن النظريات الغائية تحدّد مفهوم المنفعة باعتباره مستقلاً بذاته عن مفهوم الحق. **الفكرة الثانية**: أن التصرّف أو السلوك يُحكم عليه بأنه صائب على أساس مدى تحقيقه للحدّ الأقصى من الخير. وعلى النقيض نجد نظريّات علم الواجبات الأخلاقية لا تقرّ هاتين الفكرتين، فهي لا تحدّد مفهوم المنفعة من خلال ربطه بمفهوم الحقّ، ولا تحدّد مفهوم الحقّ بمنأى عن فكرة تعظيم المنفعة. ولكي تزداد الصورة وضوحاً نقول: إن راولز يرى أنّ جميع النظريات الفكرية الباحثة في مذهب المعقولية، لا يمكن من الناحية المنطقية أن تغفل عند تحديدها لمفهوم الحق نتائج التصرفات والسلوكيات البشرية. بعبارة أخرى، لا يمكن أن يؤخذ بعلم الواجبات باعتباره العلم الذي يدلّل على معقولية الحكم على التصرّف أو السلوك؛ من حيث مدى صوابه، من دون النظر إلى عواقب هذا السلوك أو ذلك التصرف[٣].

وفي إطار هذا التصنيف الثنائي، يزعم راولز أن نظريته عن العدالة كإنصاف، التي تأتي مناقضة لمذهب النفعية، تندرج ضمن نظريات علم الواجبات الأخلاقية والأدبية؛ لأن المُسَلَّم به جدلاً أن العدالة لا تُعَظِّم من قدر المنفعة. وبعد ذلك، يصنّف نظريته عن العدالة باعتبارها النظرية التي تعطي الأولوية لمفهوم الحق على مفهوم الخير، وذلك من خلال مبادئ العدالة التي

= قائمة على فكرة الواجب ونظريات قائمة على فكرة الحق. ويشير دوركين إلى أن نظرية العدالة التي تبناها راولز تندرج ضمن فئة النظريات القائمة على فكرة الحق. انظر:

Ronald Dworkin, "The Original Position," in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, edited with an introduction by Norman Daniels (California: Stanford University Press; Oxford: Blackwell 1975), pp. 40 and 42.

إلا أن راولز يرفض ذلك التوصيف الذي وضع نظريته عن العدالة تحت فئة النظريات القائمة على فكرة الحق، ليس هذا فحسب، بل هو، أيضاً، غير راضٍ عن ذلك التصنيف الثلاثي الذي وضعه دوركين لنظريات علم الأخلاق؛ إذ إن راولز يفضل أن يطلق على نظريته اسم النظرية القائمة على الفهم والتصوّر، أو القائمة على المُثل العليا على اعتبار أنها تحمل مفاهيم ومعاني أخرى خلاف الحق. انظر:

John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," in: John Rawls, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 400, note 19.

(٢) William K. Frankena, *Ethics*, Prentice-Hall Foundations of Philosophy Series (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963), p. 13.

(٣) John Rawls, *A Theory of Justice*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 21-22 and 26.

تضع الحدود للوسائل المشروعة التي يمكن استخدامها خلال السعي إلى تحقيق المنفعة. ومن ثَمّ، فإنّ الحقوق تشكّل «الإطار» الذي يمكن أن يتحرك كل فرد داخله بالشكل المشروع للتوصل إلى الحياة السعيدة بحسب مفهومها الذي يرتئيه من وجهة نظره الخاصة. ويدّعي راولز أن النتيجة المنطقية المتوقّعة لهذه الأولوية هي عدم مشروعيّة التعدّي على حقّ المرء في تحقيق مصلحته في الحالات التي ينشأ فيها التنازع بين الحق والمنفعة(٤).

ويرى دوركين أن السمات التي تميّز النظريات الليبرالية، الباحثة في علم الواجبات هي: **أولاً**؛ أن هذه النظريات تولي أهمية قصوى للحقوق التي تفوق في أهميتها جميع الاعتبارات المتعلقة بأيّ منفعة عامة. **ثانياً**؛ من الافتراضات الأساسية في أي نظرية سياسية، أنّ الحقوق تُنسب إلى الأفراد. **ثالثاً**؛ يختلف «مفهوم الحقوق» عن «مفهوم المنفعة»، ومن ثَمّ فإنّ الدور الذي تؤدّيه الحقوق هو تحديد مجموعة الحقوق الواجبة للأفراد، والتي تَكْفُل لهم حرية اختيار المنفعة بالمفهوم الذي يشاؤونه. وحيث إن جميع الأفكار والمفاهيم الخاصة بالحياة السعيدة تتعلق باختيار الأفراد، فإنّه لا يوجد ذلك المفهوم من مفاهيم السعادة الذي يمكن الحكم عليه بأنّه الأفضل والأهمّ من بين المفاهيم الأخرى، ومن ثَمّ لا يمكن أن يُفرَض على الأفراد أي مفهوم من مفاهيم المنفعة(٥).

يُمِدُّنا ليونز بوميض من الاستنارة التي توضّح لنا الفارق بين الحالات التي يحدث فيها التضارب بين «الحق» الذي تهدف إليه نظرية راولز عن العدالة كإنصاف، والمنفعة التي يسعى مذهب النفعية إلى تحقيقها(٦)؛ إذ يشير ليونز إلى

---

(٤) المصدر نفسه، ص٢٦ ـ ٢٨.

(٥) Ronald Dworkin, "Liberalism," in: Stuart Hampshire, ed,. *Public and Private Morality* (New York: Cambridge University Press, 1978), pp. 127-129.

(٦) في ما يتعلق بالتضارب والصراع بين المنفعة والعدالة، يرى ماكي (Mackie) أن الحكم النفعي الذي يقضي بأنّ كل فرد لا يمثّل إلا نفسه، وبهذا ينبغي ألا يهتم إلا بنفسه فقط، لا يضمن تحقيق العدالة لكل فرد من أفراد المجتمع. انظر:

J. L. Mackie, "Rights, Utility, and Universalisation," in: R. G. Frey, *Utility and Rights* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), p. 87.

وعلى الوجه الآخر نجد الرأي المخالف، حيث يرى هير (Hare) أن هذين الرأيين ما هما إلا رأي أو حكم واحد؛ إذ إنه لكي لا يكون هناك تعارض بين المذهب النفعي وبين العدالة، ولا بدّ من أن تتحقّق المنفعة الفردية على أساس المساواة بين الأفراد بحيث لا يأتي سعي الفرد وراء منفعته ومصلحته على حساب الآخر. انظر:

R. M. Hare, "Rights, Utility, and Universalisation, Reply to J. L. Mackie," in: Frey, ed., *Utility and Rights*, pp. 106-107.

أن عدم المساواة في الحرية، وكذلك وضع القيود على الحريات قد يكون أحياناً فيه مزيد من الخير والسعادة للمجتمع كلّه؛ نظراً إلى أنّ هذه العوامل لا تَمَسُّ الحريّة ذاتها في شيء. وفي هذه الحالة، نجد أنّ مذهب النفعية يسمح بعدم المساواة في الحرية، في حين لا تسمح العدالة بذلك. وهناك فارق آخر بين المنفعة والعدالة، يتعلّق بقاعدة التمييز التي تَبَنّى راولز فكرتها، وتقضي هذه القاعدة بأنه بعد ضمان تحقق الحدّ الأدنى العادل من الاحتياجات الأساسية لكلّ فرد، فإنّ أي منافع أخرى إضافية لا تكون من العدالة في شيء إلا إذا جاءت في صالح الفئات التي لا تتمتّع إلا بأقلّ قدر من المزايا في المجتمع، وهو القدر الذي يحيد عن الحدّ المتوسّط للرفاهية. والفارق الأخير بين العدالة عند راولز ومذهب النفعية، يتّضح في أنّ مبادئ العدالة التي تبنّاها راولز في نظريته تنبذ الأنظمة الاجتماعية الجائرة، التي تتنافى مع العدالة مثل الرقّ، في حين يُجيز النفعيّون، كما يقول راولز، هذه الأعراف الاجتماعية الجائرة طالما أنها تخدم مصالحهم، وتحقّق لهم الرفاهية ولو كانت عند حدّها المتوسط[٧].

إن الاعتراض الرئيس الذي يوجهه راولز إلى مذهب النفعية، هو أنه «لا يهتم بالفروق المميزة للأفراد عن بعضهم بعضاً»[٨]؛ إذ إن تجاهل مذهب النفعية للصفات المميزة التي يتمتع بها أفراد من دون غيرهم يعد مثاراً للجدل. وهذا التجاهل يظهر في الآتي: **أولاً**؛ وفقاً للمدرسة النفعيّة الكلاسيكية، عندما يزيد مجمل المزايا التي يتمتّع بها الأفراد، وتصل إلى أعلى مستوياتها، تضيع القيمة الحقيقية للفئة المتميّزة من الأفراد، بمعنى أنّ هذه الفئة لا تجد التقدير الذي تستحقه وسط هذا الزحام من المنافع. فهذه الفئة من الأفراد المتميّزين يستقون قيمتهم الذاتية والحقيقية مما يخوضونه من تجارب مؤلمة، مثلما تكون المنافع الزائدة الجالبة لصنوف المتع والملذّات مصدراً لانحطاط القيمة. **ثانياً**؛ على الرغم من أنّ مذهب النفعية يقرّ مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع، إلا أنه لا يعدّ منادياً بالفردانية، ولا ينادي بالمساواة والتكافؤ بين الأفراد في الحقوق والفرص. فعندما يقول المبدأ النفعي إن كل فرد مسؤول عن نفسه، ولا أحد سوى نفسه، فإنّ هذا يشير إلى أنّ المساواة تعني أنّ كلّ ما يمرّ به المرء من

(٧) David Lyons, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments," in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, pp. 142-144.

(٨) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 22-24, 27, 181, 183 and 187.

تجارب المتعة والألم يحمل القدر نفسه من الأهمية والثّقَل عند حساب الحصيلة الإجمالية للمنافع التي يحصل عليها أفراد المجتمع. وفي هذا الحساب لا يُنظر إلى كل فرد من أفراد المجتمع على حدة، باعتباره هدفاً مستقلاً في منظومة توزيع مقدار السعادة والمتعة وصنوفهما بينهم. بعبارة أخرى، عند حساب الحصيلة الإجمالية، يعدّ الجميع واحداً، ولكن لا يكون الحساب بتوزيع الحصيلة الإجمالية على كل فرد. **ثالثاً**؛ عندما تكون هناك خبرات جالِبة للمتع لم يخضها أي فرد من أفراد المجتمع، فإنّه لا يستخلص من ذلك أي قيمة بدهية تُضاف إلى الحصيلة الإجمالية لخبرات السعادة؛ فالمجتمع ليس عبارة عن فرد واحد يمكنه خوض كلّ المتع والملذّات. **رابعاً**: لو لم تكن المدرسة النفعية الكلاسيكية تلتزم بقاعدة توزيعيّة مستقلّة، لكان تأثير هذه المدرسة هو إحداث التجانس بين الفرد والمجتمع على نحوٍ خاطئ. حقاً إنّه من التعقّل والحكمة أن يخطّط المرء لحياته المستقبلية، مضحِّياً في سبيل تنفيذ هذه الخطط بما بين يديه في الوقت الحاضر من مُتَع تحقّق له السعادة والرضا، ولكن على الجانب الآخر، لا نجد في المجتمع من يضحّون بسعادتهم ومتعهم مقابل تحقيق السعادة والمتعة للآخرين، فهم لا يجدون ما يبرّر هذه التضحية. وبذلك يتّضح أنّ مذهب النفعية، يسلّم جدلاً بأنّ كلّ ما فيه حكمة بالنسبة إلى فردٍ ما يكون فيه حكمة بالنسبة إلى المجتمع كلّه، وبذلك؛ يتجاهل ما يمكن أن يتمتّع به بعض أفراد المجتمع من تميّزٍ وقيمة جديرة بالتقدير[(٩)].

إلى جانب ذلك التصنيف الذي يضع نظرية راولز ضمن فئة النظريات العامة في علم الواجبات الأخلاقية والأدبية، هناك تصنيف آخر لهذه النظرية، يضعها ضمن نظريات العدالة التوزيعيّة؛ ليفرّق بذلك بينها وبين نظريات العدالة الجنائية؛ إذ نجد الفلاسفة المناصرين لفلسفة أرسطو، والسائرين على نهجه يصنّفون العدالة في فئتين رئيستين، **الفئة الأولى**؛ «العدالة الجزائية» وهي العدالة العقابيّة التي تتحقّق بموجب عقاب الجناة المجرمين على ما اقترفوه من جرائم جنائية. **الفئة الثانية**؛ «العدالة التوزيعيّة» وهي العدالة المَعْنِيَّة بتوزيع المنافع والأعباء بين أفراد المجتمع الذين يسود بينهم التعاون المشترك. أمّا عن نظرية

---

(٩) H. L. A. Hart, "Between Utility and Rights," in: Marshall Cohen, ed., *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence* (London: Duckworth, 1983), pp. 215-216.

العدالة التي وضعها راولز، فهي تندرج ضمن فئة العدالة التوزيعية(١٠). وفي هذا الصدد، يميّز راولز بين ثلاثة أنواع: العدالة الإجرائية الناجزة والعدالة الإجرائية المنقوصة والعدالة الإجرائية المطلقة، ثم يصنّف نظريته عن العدالة باعتبارها إحدى نظريات العدالة التوزيعيّة، كما يضعها ضمن تصنيف آخر هو نظريات العدالة الإجرائية المطلقة. وهو يشير إلى أنّ مفهوم العدالة التخصيصية، يُطبَّق عندما تكون هناك مجموعة من المنافع يُراد تقسيمها على أفراد المجتمع الذين لا يحقّ لهم المطالبة بهذه المنافع قبل أن تُقدَّم إليهم؛ لأنّ هذه المنافع لا تكون نتاجاً للتعاون والمشاركة بينهم، بل تُوَزَّع بناءً على ما يلزم هؤلاء الأفراد من الحاجات والرغبات المعهودة. ونظراً إلى أنّ راولز يسلّم جدلاً بأنّ المجتمع هو منظومة عادلة من التعاون المشترَك بين أفراده، فإنّ المنافع والأعباء التي تنشأ عن ذلك التعاون الاجتماعي هي من وجهة نظره موضوع العدالة التوزيعيّة وليست العدالة التخصيصيّة(١١).

أما عن مفهوم العدالة الإجرائية الناجزة، فيقول راولز إنها تتأتى من خلال وجود معيار أساس للحكم على عدالة النتائج. ويمكننا تشبيه هذه العدالة بالعدالة التي نحقّقها عند قيامنا على سبيل المثال بتوزيع كعكة على مجموعة من الأفراد «بالتساوي»، على اعتبار أنها تخصّ هؤلاء الأفراد، مع توفّر آلية معيّنة تمكّننا من ضمان تحقّق النتيجة المرغوب فيها. أمّا عن مفهوم العدالة الإجرائية المنقوصة، فإنها تنطبق على تلك الحالات التي يتوفّر فيها معيار أساس للحكم على عدالة النتائج، إلا أنّ الإجراءات التي تمكّننا من الاطمئنان إلى أنّ النتيجة المرغوب فيها قد تحقّقت، لا تكون متاحة في ظلّ هذه العدالة، وهذا هو ما دعا إلى توصيفها بأنها منقوصة. ولعلّ أوضح مثال لهذه العدالة الإجرائية المنقوصة هو ما يمكن أن يحدث في المحاكمات الجنائية عندما تكون عقوبة المُدَّعَى عليه معروفة ولا جدال حولها، شريطة أن تأتي بناءً على محاكمة عادلة، ولكننا نجد أنّ ما يحدث بالفعل هو أنّ إجراءات المحاكمة تُجرى على الوجه الأكمل وعلى نحوٍ عادل ونزيه، ولكن تأتي النتيجة مخالفة، أي تأتي العقوبة المحكوم بها مخالفة للعقوبة الواجبة بشكل قاطع. ونأتي أخيراً إلى

---

(١٠) Andrew Levine, *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 179.

(١١) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 73-77.

مفهوم العدالة الإجرائية المطلقة، حيث يصفها راولز بأنها العدالة التي تطبَّق في الحالات التي نفتقر فيها إلى وجود معيار أساس للحكم على عدالة ما يتمّ التوصل إليه من نتائج، مثل حالات المقامرة، حيث تتمّ إجراءات عادلة تعطينا الثقة بأننا سنصل إلى أفضل النتائج. ففي ظل العدالة الإجرائية المطلقة، لا يمكن الحكم على النتائج من حيث مدى عدالتها إلا إذا كان قد تم التوصل إليها من خلال إجراءات عادلة. بعبارة أخرى، تكون النتيجة عادلة إذا تم اتخاذ إجراءات عادلة، وإذا تم السير فيها واتباعها كما ينبغي وعلى الوجه الأكمل، أيّاً كانت هذه النتيجة، وبصرف النظر عمّا تؤول إليه، ومن ثَمّ، تُحال عدالة الإجراءات إلى النتيجة التي يتمّ التوصّل إليها[١٢].

طرح راولز فكرة «العدالة الإجرائية المطلقة» للمرة الأولى في كتابه **نظرية العدالة** *(A Theory of Justice)*، حيث عمل على إثراء هذه الفكرة بأنْ مَزَج بينها وبين فكرة البنائية السياسية التي تناولها بشكل مفصل في كتابه **الليبرالية السياسية** *(Political Liberalism)*. وبجَمعِه بين كلتا الفكرتين في إطار نظريته العدالة كإنصاف، توصّل راولز إلى أنّ هذه النظرية تندرج ضمن نظريات العدالة التوزيعيّة مع افتراض الآتي: **أولاً**؛ لا يوجد معيار أساس وموثوق للحكم على مدى عدالة توزيع المنافع والأعباء الناشئة عن التعاون والمشاركة بين أفراد المجتمع. **ثانياً**: الأفراد المنخرطون في المجتمع وفي منظومة التعاون المجتمعي المشترك، يمكنهم وضع إجراءات عادلة من خلال صياغة بعض المبادئ، التي يُحال الحكم على مدى عدالتها إلى النتيجة التي يتم التوصل إليها، بمعنى أنه إذا جاءت النتيجة عادلة، فإنّ هذا يعني أن الإجراءات أيضاً كانت عادلة.

٢ ـ نظرية العدالة بمفهومها المحايد والعملي

تدرَّج راولز في بحثه المبدع حول موضوع العدالة في ثلاث مراحل: **المرحلة الأولى**؛ الفكرة المبدئية التي نشرها في مقالة تحت عنوان **العدالة كإنصاف** *(Justice as Fairness)* في عام ١٩٥٨م، ثمّ طورها إلى نظريته الأصلية، ونشر النسخة المعدّلة منها في عام ١٩٦٧م، تحت عنوان: **العدالة التوزيعيّة**

(١٢) المصدر نفسه، ص٧٤ ـ ٧٥.

(Distributive Justice)، ثم في عام ١٩٧١م أصدر كتابه **نظرية العدالة** الذي عرض فيه نظريته المطورة عن العدالة[١٣]. وبصدور هذا الكتاب، أصبح أول من أسس للفلسفة السياسية المعاصرة المعنيّة بقضيّة العدالة[١٤]. وقد وجّهت الانتقادات إلى هذا المرجع الفلسفي من قِبَل مناصري الشيوعية ومناصري التعددية الثقافية، ويبدو أن هذه الانتقادات دفعت راولز إلى الدفاع عن نظريّته، والإقدام على التعديل في بعض أجزاء النظرية الأصلية على مدى العقود الثلاثة الأخيرة، وقد جمع هذه التعديلات في كتابه الذي صدر تحت عنوان **الليبرالية السياسية**[١٥]. من الأسباب التي دفعته أيضاً إلى ذلك التعديل أن النظرية بالفعل كانت في حاجة إلى التنقيح والصقل. والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن هو: ما هذه التعديلات التي طوّر بها راولز نظريته؟

في كتابه **قانون الشعوب** *(The Law of Peoples)*، شرح راولز «الفروق الجوهرية» بين نظريته المعدّلة على النحو الذي جاءت به في كتابه **نظرية العدالة**، وبين النسخة المنقحة من النظرية نفسها، والتي عُرِضت في كتابه **الليبرالية السياسية**، حيث يصف راولز ما طرحه في الكتاب الأول بأنه مذهب كلي؛ مفترضاً أن جميع مواطني المجتمعات التي تحكمها أنظمة ديمقراطية دستورية تؤيد المذهب نفسه. وهذا علاوة على أنه من المعتقد أن نظرية العدالة كإنصاف أثبتت تفوقها على مذهب النفعية الذي ظلّ لفترة طويلة السائد والمهيمن، كما تفوّقت على مذهب آخر هو الحدسية. ومن هنا يتبين أن مذهب النفعية هو المنافس الرئيس لنظرية العدالة كإنصاف. أما كتاب **الليبرالية السياسية** فإنه، كما يقول راولز، يعرض فكرة الليبرالية السياسية لتتضح من خلالها نظريته عن العدالة بمفهومها السياسي البسيط، الذي يقبله جميع العقلاء من أفراد المجتمعات، التي تحكمها أنظمة ديمقراطية دستورية، على اعتبار أنّ هذا المفهوم صادر عن منظور محايد حر الاستناد، وفي الوقت نفسه، نجد هؤلاء الأفراد يختلفون في منظورهم للحياة السعيدة باختلاف ما يعتنقونه

---

(١٣) Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 5.

(١٤) Peter Jones, "Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice," *British Journal of Political Science,* vol. 25, no. 4 (October 1995), p. 515.

(١٥) Iris Marion Young, "Political Theory: An Overview," in: Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann, eds,. *A New Handbook of Political Science* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1996), p. 497.

وينتهجونه من عقائد شاملة، سواء أكانت دينية أم فلسفية أم أخلاقية(١٦).

إلا أنّ هذا العرض الذي قدّمه راولز يحتاج إلى توضيح؛ فهو يفرّق بين «المذهب الكلي» وبين «المفهوم السياسي»؛ إذ يعرّف الأول بأنّه المذهب الذي يشمل جميع القيم في الحياة الإنسانية، ويعدّ في هذه الحالة «مذهباً كلياً تاماً»، كما أنه قد يكون «مذهباً كلياً بصفة جزئية»؛ إذ قد يشمل على الاقل بعض القيم غير السياسية. أما المفهوم السياسي فهو على النقيض من ذلك؛ إذ لا يشمل سوى «القوانين والأعراف الأساسية السائدة في الحياة السياسية والاجتماعية»، أي إنه لا يضم جميع القيم السائدة في «الحياة كلها»(١٧). وإذا كان مفهوم المذاهب الكليّة على هذا النحو الذي أوضحناه، فإنّ العدالة كإنصاف لا علاقة لها إذاً بالمذاهب الكليّة، حتى ولو كان قد تمّ طرحها وتوصيفها في كتاب **نظرية العدالة** بأنها مذهب كلي؛ إذ إن اهتمام راولز ينصب فقط على «البنية المجتمعية الأساسية» و«التنظيمات الاجتماعية»، وليس على «العادات في التنظيمات المجتمعية الخاصة، أو ما يمكن أن يطلق عليه قانون الشعوب». وداخل إطار البنية المجتمعية الأساسية، لا يهتم راولز سوى بقيمة واحدة فقط من بين القيم الخاصة بها، وهي العدالة(١٨). ومن الجدير بالذكر، أنّه من بين القيم الخاصة بالبنية المجتمعية الأساسية الكفاءة والتحرّر. ونطاق تطبيق نظرية العدالة التي تبنّاها راولز، يظلّ هو النطاق نفسه الذي شمله كلا العملين اللذين أبدعهما راولز في عالم الفلسفة، واللذين يمثّلان أهم أعماله الفلسفية، ونعني بهما بالطبع كتابيه: **نظرية العدالة** و**الليبرالية السياسية**. وفي ما يتعلق بالتنافس بين العدالة والمنفعة(١٩)، يجزم راولز بأن العدالة كإنصاف، يمكن أن تكون

---

(١٦) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 179-180.

(١٧) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 175.

(١٨) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 7-9.

(١٩) يعترف راولز بأن نظريته، على النحو الذي جاءت عليه في كتابه **نظرية العدالة** (*A Theory of Justice*)، «لم تختلف، جوهرياً، من حيث الشكل والمضمون» عن النسخة المنقّحة التي أوردها في كتابه الثاني **الليبرالية السياسية** (*Political Liberalism*)، وعلى الرغم من ذلك نجده، على نحوٍ يثير الدهشة والاستغراب، يتوقع أن تكون النفعية بديلاً عن مبادئ العدالة المجسّدة في الإنصاف على النحو الذي جاءت به في كتابه **نظرية العدالة**، وأن تَلْقى هذه المبادئ التي لم تتغير، بحسب اعترافه، القبول والاستحسان من قِبَل النفعيين بعد عرضها في كتابه **الليبرالية السياسية**؛ وبهذا فإن المنافسة بين نظرية راولز عن العدالة وبين جميع النظريات الأخرى ستظل مستمرة، بصرف النظر عن مدى التطوير والتوسع الذي أحدثه راولز في طريقة عرضه لمبادئ العدالة، انظر:

Rawls, *Political Liberalism*, pp. xviii and 168-170.

نقطة التلاقي التي يحدث عندها «الإجماع المتداخل» بين «الفلسفة الأخلاقية عند كانط التي تهدف إلى تحقيق الاستقلالية الذاتية»، وبين «مذهب النفعية عند بنثام (Bentham) وسيدجويك (Sidgwick)، وذلك إلى جانب «التفسيرات متعددة المذاهب لجميع القيم»، و«العقائد الدينية الموجودة في إطارٍ من حرية العقيدة»[٢٠].

يتضح مما سبق أنّ العرض الذي قدّمه راولز لنظريته عن العدالة كإنصاف في كتابيه، عبارة عن نسختين منقحتين، تنادي كل منهما بما تهدف إليه نظرية العدالة كإنصاف، والفارق بين النسختين يكمن في «أن العدالة كإنصاف» وفقاً للكتاب الأول هي نظرية واقعية تعالج القيمة الاجتماعية الأسمى، وهي العدالة، لتختلف بذلك عن غيرها من المذاهب الأخلاقية مثل مذهب النفعية، في حين نجد الكتاب الثاني يتناول المبادئ نفسها (العدالة والإنصاف) بالشرح والتفسير باعتبارها مبادئ محايدة، ومن ثَم يمكن أن نجد مناصري النفعية يقبلون هذه المبادئ ويقرونها. في كتاب **نظرية العدالة** *(A Theory of Justice)*، يشير راولز إلى أنّ نظريته تعدّ «البديل القابل للتطبيق» عن «المفاهيم الكلاسيكية التقليدية لمعنى العدالة، ونعني بها تحديداً مفهوم العدالة من المنظورين النفعي والحدسي»[٢١]. وعلى النقيض من ذلك، نجد أن النقطة المحورية في العمل الفلسفي اللاحق الذي أبدعه راولز، وهو كتاب **الليبرالية السياسية** *(Political Liberalism)*، هي «حيادية» المفهوم السياسي للعدالة كإنصاف، ذلك المفهوم الذي تبناه واستند في وضعه إلى القيم الراسخة القائمة على «قاعدة مشتركة»، و«أرضية محايدة» تبتعد بأقصى قدر ممكن عن مفاهيم الحياة السعيدة التي يُثار حولها الجدل والخلاف[٢٢].

علاوةً على ذلك، يؤكد الكتاب الأول **نظرية العدالة** أن نظرية العدالة كإنصاف «قابلة للتطبيق على جميع المجتمعات في العالم»، في حين نجد الكتاب الثاني **الليبرالية السياسية** يسحب ادّعاءه بعالمية نظرية العدالة، أي بقابليتها للتطبيق على جميع المجتمعات بالعالم؛ حيث يرى أن هذه النظرية لا تصلح للتطبيق إلا على الأنظمة والمجتمعات الديمقراطية الليبرالية في دول

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٦٨ ـ ١٧٠.

(٢١) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 3.

(٢٢) Rawls, *Political Liberalism*, pp. xxi, xxii and 192.

الغرب. ففي كتاب **نظرية العدالة**، يبدأ راولز نظريته عن العدالة، بطرح فكرة أن «العدالة هي أولى مزايا المؤسسات المجتمعية؛ باعتبارها الأساس لمناهج التفكير الصحيح»، وهذا مع الأخذ في الاعتبار أنه من المفترض أن تكون المؤسّسات الاجتماعية متمتّعة بمزايا عديدة، مثل: الكفاءة والتحرر وغيرهما. ووفقاً لآراء راولز، فإنّ القضية المعنية ترتبط بلا شك بمجال «نظريات علم الأخلاق» التي تهدف إلى «تحديد صفاتنا الأخلاقية». وبهذا، فإنّ نظرية العدالة كإنصاف نظرية أخلاقية «تضع المبادئ والقواعد التي تحكم طاقاتنا الأخلاقية»[٢٣]. ولعلّ هذا التحليل الواضح، يكشف عن هدف راولز في ترسيخ نظريته عن العدالة باعتبارها قيمة أخلاقية كلية عامة؛ لأن القواعد الأخلاقية وُضِعَت لكي تكون قواعد عامة، تطبَّق على جميع من لديهم الرغبة في اتباعها. إلا أنّنا نجده يسلّم جدلاً بأن العدالة مبدأ معقول ومقبول ظاهريّاً؛ إذ إنه يستهلّ كتابه **الليبرالية السياسية**، بمعالجة مشكلة من المشكلات الملحة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، وهي «كيف يمكن أن يظل المجتمع عادلاً، يتمتع جميع مواطنيه بحرياتهم، على الرغم مما بينهم من اختلاف جوهري في العقائد سواء أكانت دينية أم فلسفية أخلاقية؟»[٢٤]. ومن هنا، يتضح أن اهتمام راولز ينحصر في معالجة «القضية المتعلقة بمفهوم العدالة في المجتمعات الديمقراطية»[٢٥]، ومن ثَم لا يهدف إلى وضع نظرية عامة عن العدالة تصلح للتطبيق على المجتمعات كافة[٢٦].

ومن هنا، نجد أن ذلك التحوّل قد قاد راولز إلى تأييد نظريتين مختلفتين، تأتيان في ترتيب هرمي متدرِّج بحسب مدى المعقولية في كلٍّ منهما؛ ففي كتاب **الليبرالية السياسية**، يركّز راولز اهتمامه على صياغة «نظرية خاصة عن العدالة كإنصاف»، يقتصر نطاق تطبيقها فقط على المجتمعات التي تسير بالفعل على النظام الديمقراطي الليبرالي. وهذه النظرية من منظور راولز ينبغي أن تنال حقّها من التقدير؛ نظراً إلى كونها أفضل المناهج التي يمكن اتباعها لتطبيق العدالة. أما عن المجتمعات الرجعية، فيوليها راولز اهتمامه في جزء من كتابه **قانون**

---

(٢٣) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 3, 8-9 and 41-44.

(٢٤) Rawls, *Political Liberalism*, p. 4.

(٢٥) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 9.

(٢٦) Levine, *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls*, p. 184.

الشعوب *(The Law of Peoples)*؛ حيث ينادي بوضع «نظرية خاصّة عن الأخلاقيات»؛ لتكون بذلك أقلّ درجة من حيث الأهمية والقيمة من النظرية السابقة[٢٧].

إلى جانب هاتين النسختين المعدلتين من نظرية العدالة التي تبناها راولز، نجد أن قضية «قابلية التطبيق» لم يُولِها راولز القدر الكافي من الاهتمام في كتابه **نظرية العدالة**؛ حيث إن الهدف الأكبر الذي يركز عليه كتاب **الليبرالية السياسية**، هو تطوير النظرية، على النحو الذي يجعلها قادرة على معالجة إشكالية تحقيق «قابلية التطبيق» و«التوازن»؛ نظراً إلى كونها لم تأخذ حقها في البحث في كتاب **نظرية العدالة**. فبينما نجد نظرية راولز، على النحو الذي جاءت عليه في نسختها المعدَّلة في كتاب **نظرية العدالة**، تتناول الفرضية القائلة إن جميع مواطني المجتمع قد يُحِيلون كل المناوئين لهم إلى نظرية راولز عن العدالة كإنصاف، نجد أن هذه النظرية في نسختها المعدلة الأخرى في كتاب **الليبرالية السياسية** ترفض التخلي عن فكرة كل من «النفعية» و«الحدسية» و«الكمالية» (Perfectionism)[٢٨]. ومن ثَمّ، نجد أن تعذّر التوصل إلى عقد اجتماعي أو ميثاق اتفاق بين جميع أعضاء المجتمع الواحد على مذهب كلي، هو ما دفع راولز إلى إعادة النظر في نظريته العدالة كإنصاف، وتقديمها في صورتها المعدَّلة، ليست بوصفها نظرية منافسة لجميع المذاهب الكليّة، ولكن بوصفها نظرية كلية تغطّي مبدأ العدالة بشتى أوجهها. وفي آخر مؤلفاته **الليبرالية السياسية** *(Political Liberalism)*، يعرض راولز فكرة «الليبرالية السياسية» من خلال تناوله بالشرح نظريته عن العدالة بمفهومها السياسي المحايد الذي يتقبله ويرتضيه العقلاء، من أفراد المجتمعات التي تحكمها الأنظمة الديمقراطية الدستورية، على الرغم من اختلاف مفهومهم للحياة السعيدة، بحسب اختلاف عقائدهم ومذاهبهم الكلية الدينية والفلسفية والأخلاقية. فالفرضية الأساسية التي يطرحها كتاب **الليبرالية السياسية**، هي أنه أمر مستبعَد، أن يوجد ذلك المجتمع ذو الهيكل التنظيمي المتماسك، الذي يقر جميع أعضائه بمبدأ العدالة كإنصاف، باعتباره مذهبهم المُنتهَج لأجل حياة سعيدة[٢٩].

---

(٢٧) Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 64-66.

(٢٨) Rawls, *Political Liberalism*, pp. xvii, xviii.

(٢٩) Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 179-80.

وإجمالاً لما تقدّم، نقول إن هناك «تحولاً» قد طرأ على نظرية راولز، من نظرية واقعية ويوتوبية وكلية عن العدالة، إلى نظرية تتناول العدالة بمفهومها السياسي المحايد والأحادي التطبيق والمتمحور حول الفرد. ويرى راولز، أنّ هذا التحوّل لا يستلزم تغيراً في العناصر ولا في الأفكار المشكّلة لمبادئ العدالة؛ بل يقتضي فقط «إعادة صياغة». يذهب راولز إلى أن التغيّر الوحيد الملموس، الذي طرأ على الأفكار المستَنَد إليها في تطوير نظرية العدالة كإنصاف، يتمثّل في التركيز على الاستناد إلى مبدأ الاستقلالية الذاتية، باعتباره مفهوماً سياسيّاً، وليس أخلاقيّاً في المذهب الليبرالي الكانطي(٣٠).

ثانياً: مفهوم العدالة السياسي عند راولز

من الأمور التي يأخذها راولز بوصفها أمراً مسلماً به، بغض النظر عن مفهوم العدالة الذي يراه كل منا من وجهة نظره الخاصة، أن «لكلّ فرد حرمة قائمة على العدالة، ولا تستطيع حتى رفاهية المجتمع بأكلمه إبطال هذه الحرمة»، ولا تمكن التضحية بالعدالة إلا إذا كان في ذلك وقاية مؤكدة من ظلم كبير، ولعلّ هذه هي النتيجة المنطقية للواقع القائل إن العدالة هي أولى الفضائل(٣١). ونقطة الانطلاق هذه، تضع راولز في موقفٍ معارضٍ لأفكار مِلْ

(٣٠) Rawls, *Political Liberalism,* pp. xliii, note 7 and xliii, note 8.

(٣١) Rawls, *A Theory of Justice,* pp. 3-4.

وقد انتقد مايكل ساندل (Michael Sandel) الفرضية التي طرحها راولز، ومفادها أن «العدالة هي أولى الفضائل الأخلاقية في القوانين والأعراف السائدة في المؤسسات الاجتماعية»؛ حيث يؤكد مايكل أن العدالة لا تقع على قمة الفضائل الاجتماعية، فحيث إنّ للعدالة قيمة إصلاحية لمعالجة المشكلات الاجتماعية، فإنها قد تتحوّل في بعض الحالات إلى «رذيلة»؛ فالعدالة من وجهة نظر ساندل، لا تكون فضيلة مجتمعية إلا إذا تحقّقت الشروط أو الحالات الآتية مجتمعةً: (أ) الندرة الشديدة في الموارد والثروات؛ (ب) التصارع على الحاجات الأساسية؛ (ج) غياب النزعة إلى عمل الخير والبر والإحسان، عندها فقط تكون للعدالة الأولوية في المجتمع. انظر:

Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1982), p. 34.

ويجزم بيكر مؤكداً أن ساندل يسيء فهم وجهة نظر راولز في مسألة أولوية مبدأ العدالة؛ لأنّ هذه الأولوية تعني أنه في حالة التعارض بين العدالة بوصفها قيمة، وبين غيرها من القيم الاجتماعية، تكون الأولوية للعدالة. ويرى بيكر أن راولز يصيغ الأعراف والقوانين العادلة التي لا تحول دون إقدام الناس على الانصياع للدوافع والنزعات التي تدفعهم للتآخي وفعل الخير والإحسان في أوساطهم المجتمعية، علاوةً على أن القوانين والأعراف المجتمعية العادلة لا تقضي بأن يسعى كل فرد مطالباً بحقه، بل هي تمكن الأفراد وتخولهم حق المطالبة بحقوقهم إذا ما اختاروا ذلك. ومن ثَمّ، تلك الأولوية التي تحتلها العدالة، فوق سائر القيم المجتمعية تتسق وتتناغم مع هيمنة روح الإخاء والنزوع إلى عمل الخير. انظر: =

الذي يرى أنّ السعادة العامة، وفقاً لمبدأ المنفعة الذي تبنّاه في نظريّته هي أولى الأولويات فوقَ المنافع الإنسانية. ولعلّ ما يؤيّد هذا التعارض أنّ مفهوم العدالة عند راولز، هو مفهوم خاص ومستقل ينبع من مفهوم المنفعة العامة. ومن هنا، يتّضح أن راولز يفترض، من خلال نظريته، أنّ كل فرد يعرف بداهةً ما للعدالة من قيمة تفوق في سموها وأهميتها جميع القيم المجتمعية، بغض النظر عن العناصر التي تشكل هذه القيمة، فلا يوجد ذلك الشخص الذي يمكنه أن يشير صراحةً إلى أنّ القوانين والتشريعات التمييزيّة الجائرة مشروعة ومقبولة. والبداهة هنا، تعني أنّ الأمر لا يحتاج إلى حجج دامغة؛ لكي نثبت أن العدالة خير والظلم شر.

ونجد أن الإسلام الشيعي يتفق مع راولز في الرأي القائل إن العدالة هي أولى الفضائل؛ حيث تكون لها الأولوية على جميع القوانين والأعراف السائدة في المؤسّسات المجتمعية، وهو الرأي المخالف لفكر المذهب النفعي. وكما ورد سابقاً، في الشرح المفصّل في الفصل الثاني، فالقرآن الكريم يضع العدالة على قمّة القيم الإنسانية، ومن ثَمّ يدعو المسلمين إلى إقامة العدالة ومناصرتها حتى مع أعدائهم؛ لأن الاستقامة والصلاح والورع تقتضي توفر العدالة[٣٢]. وهذا علاوةً على أن في القرآن الكريم نصاً صريحاً يفاضل بين المنفعة الإنسانية في الحياة الدنيا وبين العدالة، داعياً المسلمين إلى اتباع مقتضيات العدالة والشروط اللازمة لتحقيقه، حتّى لو جاء ذلك على حساب المنافع الدنيوية الزائلة، واقتضى من الإنسان التضحية بهذه المنافع[٣٣].

يجادل راولز أنه بينما يوجد خلاف حول ماهية العدالة ومدلولها، إلا أن لكل منا «مفهومه عن العدالة»، ذلك المفهوم الذي نرى من خلاله التصوّر الصحيح والمناسب لتوزيع المنافع والأعباء في الحياة المجتمعية بين أفراد المجتمع، ولتحديد الحقوق والواجبات الأساسية التي تخص كل فرد، والتي

C. Edwin Baker, "Sandel on Rawls: Justice as a Vice," *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 133, = no. 4 (April 1985), pp. 917-918.

(٣٢) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٨].

(٣٣) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٣٥].

تنشأ عن التفاعلات الاجتماعية بين الأفراد. إلا أننا نتفق جميعاً على «مفهوم العدالة»، الذي يقضي بضرورة أن يكون هناك توزيع عادل للمنافع والأعباء (الحقوق والواجبات)، وهو الأمر الذي يعني كذلك أنّ هناك اتفاقاً عامّاً حول مفهوم العدالة؛ بما تعنيه من رفضٍ لما قد تمارسه المؤسّسات المجتمعية من «تمييز استبدادي جائر» في هذه الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع[٣٤]. بعبارة أخرى، مفهوم العدالة العام، ينطوي على عدد من المفاهيم مثل: «القضاء على جميع الممارسات التمييزية التعسفية الجائرة»، أو «العدالة والمساواة عند النظر في المطالبات وتلبيتها». ومن هذا المنطلق، يذهب راولز إلى أن النظريات المختلفة التي تناولت مبدأ العدالة، ما هي إلا محاولات لتحديد مواطن الظلم والاستبداد من جانب، ولبيان آداب المجتمع والانضباط والسلوك الأخلاقي المجتمعي القويم[٣٥].

ولمزيد من الإيضاح نقول: إن راولز ينطلق من مفهوم المساواة، ومن ثَمّ ينبغي أن يُنظر إلى نظريّته عن العدالة بأنها تتناول جزئية خاصة في مفهوم العدالة العام، تلك الجزئيّة التي تشير إلى أنّ جميع القيم المجتمعيّة، ينبغي أن تكون موزَّعة على أساس المساواة، إلا إذا كان التفاوت الاجتماعي وعدم التكافؤ في صالح الأطراف كافة. وبهذا ينبغي أن يُنظر إلى الظلم باعتباره متمثِّلاً في «حالات التفاوت الاجتماعي وعدم التكافؤ التي لا تكون في الصالح المجتمعي العام»[٣٦]؛ إذ إن حالات التفاوت الاجتماعي وعدم المساواة لا يمكن أن تكون مقبولة، ولا يمكن أن تكون في الصالح العام لأفراد المجتمع إلا إذا كانت في إطار القيم الاجتماعية. ومن هنا، يتّضح أنه على النقيض من مذهب النفعية، نجد نظرية راولز تبحث بعناية في وضع الفرد داخل مجتمعه، وفي المنافع التي تعود على كل فردٍ على حدة.

يبدأ راولز في وضع الصيغة النهائية لمفهومه الخاص عن العدالة كإنصاف؛ عاملاً بذلك على ترسيخ القيمة الأهم للعدالة بمفهومها العام. وقد أصبح هذا المفهوم الذي وضعه مَثاراً للجدل والخلاف، وهو الأمر الذي يلزم معه شرح النظرية وإثبات صحتها. فبادئ ذي بدء، لا يجب أن يفترض المرء أن «العدالة»

---

(٣٤) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 5.

(٣٥) John Rawls, "Justice as Reciprocity," in: Rawls, *Collected Papers*, p. 191.

(٣٦) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 54.

عند راولز هي المرادف لمعنى «الإنصاف»؛ إذ إنّ راولز يذهب إلى أن «مفهوم العدالة على هذا النحو يعني أن «العدالة» يتمّ إقرارها وتطبيقها في موقف هو من البداية «مُنْصِف»، ولكن العدالة كإنصاف لا تعني أن مفهوم العدالة هو نفسه مفهوم «الإنصاف»[٣٧]. يشرح راولز قضيته الخاصّة بذلك المفهوم واسع النطاق لمعنى العدالة، موضّحاً أن النظرية التي طرحها عن العدالة، تتمثّل في مبدأين تتناولهما النظرية من حيث الأهمية والأولوية بحسب ترتيب المفردات الذي ورد عليه اسم النظرية. وفي ما يأتي نعرض تفسيراً مفصلاً لمفهوم العدالة السياسي الذي تبناه راولز، بوصفه مفهوماً يصلح للتطبيق في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية:

(أ) لكلّ فرد الحقّ في المطالبة بنصيبه المشروع من الحقوق الأساسية والحريات، داخل إطار المنظومة المجتمعيّة المكتَمِلة للحريات والحقوق الأساسية، وذلك على أساس المساواة والتكافؤ بين أفراد المجتمع كافة. فداخل هذه المنظومة، لا بد من أن تكون الحريات السياسية العادلة والمتعادِلة وحدها مكفولة على نحوٍ يطبَّق فيه مبدأ الإنصاف بوصفه قيمة مجتمعية.

(ب) هناك شرطان لا بد من توفّرهما في التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية؛ **الشرط الأول**، أن تكون هذه التفاوتات متعلّقة بالوظائف والمراكز الاجتماعية التي لا بد من أن تكون متاحة للجميع. **الشرط الثاني**، يجب أن تكون هذه التفاوتات من أجل المصلحة العليا للأعضاء الأقلّ حظاً (Least Advantage) في المجتمع[٣٨].

المبدأ الأول، من مبدأي العدالة، يعطي الأولوية لحصول كل فرد على أكبر قدر من الحريات السياسية. وقد وضع راولز قائمة بأهم الحريات والحقوق الأساسية، من بينها حق التصويت، وحق الترشح في الانتخابات، وحرية الرأي والتعبير، وحرية الفكر والضمير، وحق الإنسان في الشعور بآدميته من دون التعرض للإهانة والأذى البدني أو النفسي، وحرية التملك، وحرية العبادة، والحق في عدم الاعتقال التعسّفي. ويشدّد راولز على أن هذه الحريات لا بد من أن تكون مكفولة لجميع أفراد المجتمع على حدٍّ سواء؛ إذ إنه عند إدارة

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٢.

(٣٨) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 5-6.

المنازعات التي لا مفر من تجنّبها بين هؤلاء الأفراد، يطبَّق عليهم جميعاً نظام موحَّد؛ إذ إن المبدأ الثاني من مبدأي العدالة يعالج التفاوتات وانعدام التكافؤ في توزيع الفرص والمزايا الاقتصادية، على أن تكون هذه التفاوتات بالوظائف التي لا بد من إتاحتها للجميع، ولا بد من أن تكون للمصلحة العليا للفئة الأقل حظّاً[٣٩]. بعبارة أخرى، **المبدأ الثاني**، من مبدأي العدالة، لا يرفض وجود التفاوتات الاجتماعية الجائرة، ومظاهر اللامساواة في توزيع فرص الرخاء والرفاهية الاقتصادية، ولكنه يُلزِم بضرورة المساواة في توزيع المزايا الاقتصادية، وفرص الوصول إلى المناصب الاجتماعية، كما يقضي أيضاً بأنّه إذا ما تطلّب الأمر أن يكون هناك عدم مساواة، فإنه يجب أن يكون في المصلحة العليا للفئات الأقل حظاً من أعضاء المجتمع. وترتيب هذين المبدأين وفقاً لراولز يعني أن المبدأ الأول «العدالة» يحتل المرتبة العليا فوق المبدأ الثاني «الإنصاف». ومن ثَمّ، فإنّ أي تَعَدٍّ على الحريات الأساسية لا يكون مقبولاً في ظلّ التشديد، على سبيل المثال، على ضرورة رفع مستوى الرفاهية الاقتصادية؛ حيث نجد نوعية معينة من الحريات تكون هي الأقوى بما يجعلها تطغى فوق نوعية أخرى من الحريات في حالة حدوث التعارض بينهما[٤٠].

في ما يتعلق بنظرية العدالة كإنصاف التي وضعها راولز، فإنها لا تَنْصَبُّ على القوانين، ولا على الأشخاص، ولا على التصرفات والسلوكيات الصادرة عن الأفراد ولا عن اتجاهاتهم؛ حيث نجد راولز يستبعد هذه العناصر من نظريته، ويركّز على البنية المجتمعية الأساسية التي تشمل: الدستور السياسي والنظام الاقتصادي الأساس، بما يشمله من أسواق تنافسية، والملكية الخاصة، وأخيراً الأنظمة الاجتماعية، مثل: نظام الزواج الأحادي (عدم تعدد الزوجات)؛ حيث إن هذه الأنظمة تقوم عليها العدالة الاجتماعية. لا تؤثّر هذه الأنظمة فقط في حياة الإنسان في العصر الحاضر، بل أيضاً «تؤثر في الفرص

---

(٣٩) Rawls, *A Theory of Justice,* pp. 53-54 and 72.

(٤٠) إلا أنه في ظل الفقر المدقع والتفاوت الاجتماعي وانعدام المساواة والفوضوية الاجتماعية والسياسية وغياب دور الحكومة في أي مجتمع من المجتمعات، ربما يكون مقبولاً أن تعيّن حكومة تنموية دكتاتورية تسعى إلى بناء هيكل تنظيمي ووضع بنية أساسية لمجتمع تحرري عادل. بعبارة أخرى، توفير الحد الأدنى من الرزق وسبل العيش (حدّ الكفاف) هو أولى واجبات المهمة الوطنية المدنية الملزِمة للحكومات. انظر: المصدر نفسه، ص٢٥٢ ـ ٢٥٣، و

Isaiah Berlin, "Introduction," in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969).

التي تأتي للإنسان لمرة واحدة في حياته». وبناءً على ذلك، قد لا يتناسب مبدآ العدالة اللذان تناولتهما نظرية راولز مع الاتحادات الخاصة أو مع قانون الأمم (القانون الدولي)[٤١].

تهدف نظرية العدالة كإنصاف التي وضعها راولز إلى تقريب وجهات النظر بين كلا الاتجاهين المتعارضين في المذهب الليبرالي التقليدي، وذلك من خلال الحفاظ على تطبيق الحرية والمساواة. وإذا نظرنا إلى نظرية راولز من جميع جوانبها، فسنجدها نظرية ليبرالية من حيث كونها تعلق أهميةً كبرى على التحرّر، وهذا ما يجسده المبدأ الأول. هذا من جانب، وأما من الجانب الآخر، نجدها نظرية منادية بالمساواة بين البشر من حيث كونها تهدف إلى ضمان توفير الحريات السياسية، وتكافؤ فرص الحصول على الوظائف والمراكز الاجتماعية الرفيعة، والحصول كذلك على المنافع الاقتصادية، وذلك كلّه على أساس المساواة؛ ترسيخاً لقيمة العدالة والإنصاف في المجتمع. وهذا إلى جانب تأكيد ضرورة أن تكون أي فوارق اجتماعية مُسخَّرة لمصلحة الفئات الأقل حظاً في المجتمع. وبذلك نجد أنّ كلاً من مبدأي العدالة، بترتيبهما بحسب المعنى الجذري الاشتقاقي المشترَك الذي وضعه راولز، يفي بشروط الحرية والمساواة على نحوٍ متزامن[٤٢]. ومن ثَمّ، نجد أنّ النظرية التي وضعها راولز، من كلا وجهي الفلسفة الليبرالية، عمل فلسفي على قدرٍ كبير من الأهمية؛ فهو لم يطرح فقط مبرراً جديداً دفاعاً عن الحريات الأساسية لمواطني المجتمعات، بل هو أيضاً يعطي تأييده للعدالة التوزيعية على نحوٍ تمكن تسويته مع الحريات الأساسية أي على نحوٍ يتيح منح الحريات الأساسية، بشكلٍ متوافق، من دون تعارض بينها. يقول ناغل (Nagel) إن راولز قد جمع في نظريته بين المبادئ القوية التي ترسّخ للتكافؤ الاجتماعي والاقتصادي، والمبادئ القوية لمذهب التعدّدية والحرية الفردية[٤٣].

وعلى الرغم من أن الإسلام الشيعي يتفق مع راولز في اختلافه مع النظرية الأخلاقية النفعية التي تبنّاها مِلْ، إلّا أنّ الإسلام الشيعي لا يقبل مفهوم راولز

(٤١) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 6-7 and 53-54.

(٤٢) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 5-7.

(٤٣) Thomas Nagel, "Rawls and Liberalism," in: Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), p. 63.

لمبدأ العدالة. والجزء اللاحق من هذا الفصل يتناول فرضية التعارض بين نظرية راولز والإسلام الشيعي؛ حيث إن الحجج التي يعرضها راولز لإثبات صحة نظريته غير مقبولة من منظور الإسلام الشيعي، وهو الأمر الذي يثبت صحة ما أكّده هذا الكتاب، بأنّ المذهب الليبرالي العلماني المعتدل الذي انتهجه راولز لا يتّفق مع مبادئ المسلمين في بناء البنية المجتمعيّة الأساسية.

إلا أنّ هناك حججاً وجيهة وكافية لتأييد التوافق بين المذهب السياسي الأخلاقي الذي تبناه راولز وبين المذهب الشيعي في الإسلام، وإن كان هذا التوافق جزئيّاً. كما أشرنا سابقاً، في حين نجد راولز في كتابه **الليبرالية السياسية** الذي ضمَّنَه نظريته السياسية الليبرالية، يهدف إلى وضع «نظرية ذات طابع خاص عن العدالة كإنصاف»، لا تصلح للتطبيق إلا على المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، نجد جزءاً من اهتمامه في كتابه **قانون الشعوب** ينصَبُّ على صياغة «نظرية ذات منظور خاص عن الأخلاقيات المتحفظة»، تصلح للتطبيق على المجتمعات غير الليبرالية المتحفّظة، ومن بينها المجتمعات الإسلامية الشيعية؛ إذ إن راولز يرى أن المجتمع الإسلامي المتحفّظ المتبع لآداب السلوكيات الأخلاقية المحتشمة، ذلك المجتمع الذي لا يقبل مفهوم راولز للعدالة كإنصاف، يُعَد من المنظور الليبرالي، النظام «الأفضل» بالنسبة إلى المجتمعات غير الليبرالية المتحفظة[٤٤]. ونجد أن اعتراف راولز بالدولة الإسلامية ذات الأصول الأخلاقية المتحفّظة، يفرض على الدول الليبرالية «الإحجام عن ممارسة العقوبات السياسية والعسكرية والاقتصادية والدبلوماسية»، تلك الممارسات التي يُهْدَف من خلالها إلى إجبار المسلمين ذوي الأخلاقيّات المتحفظة على تغيير توجّهاتهم في الحياة. ويشير راولز إلى أنّه «على الشعوب الليبرالية أن تسعى جاهدة إلى الشد من أزر الشعوب المحترمة ذات الأخلاقيات المتحفّظة، وألا تعمل على التثبيط من هممهم بما يعلنونه من إصرارٍ على أنه لا وجود إلا للمجتمعات الليبرالية»[٤٥]. والنقاط الآتية تلخّص نظرية راولز، ذات المنظور الخاص عن الأخلاقيات المتحفّظة، تلك النظرية التي تصلح للتطبيق على المجتمعات غير الليبرالية المتحفّظة:

---

(٤٤) Rawls, *The Law of Peoples*, p. 78.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٥٩ و٦٢.

١ ـ المجتمعات المتحفِّظة يجب أن تفتقر إلى أي هدف عدواني باتباع مصالحها الوطنية بالوسائل السلمية.

٢ ـ ينبغي لهذه المجتمعات أن تحترم «الحد الأدنى» المتعارَف عليه عالميّاً من «حقوق الإنسان» مع جميع مواطنيها، وتؤديها إليهم كاملة. وهذه الحقوق تشمل: (أ) الحق في العيش والحياة. (ب) الحقّ في التحرّر من العبودية. (ج) الحقّ في حرية الضمير وحرية العقيدة. (د) الحقّ في الملكية الخاصة. (هـ) الحقّ في المساواة بحسب الأصول المتبَعة (بمعنى أنّ الحالات المتماثِلة تُعامَل بالمثل)[٤٦].

١ ـ يجب أن يكون هناك بعض الواجبات والالتزامات المتعارف عليها عامة بين المواطنين، بدلاً من أن تكون مفروضة عليهم بالقوة.

٢ ـ ينبغي للسلطات الحاكمة في المجتمعات المتحفّظة أن تؤمن إيماناً خالصاً بأن العدالة بمفهومها العام يجب أن ترشد القانون[٤٧].

ومن ثَمّ، نجد أن في الثقافة السياسية العامة السائدة في المجتمعات الشيعية المسلمة مجالاً واسع النطاق لتطوير مفهومهم للعدالة. فوفقاً لنظرية راولز عن التحفّظ، فإن مفهوم الديمقراطية الدينية التي تُعَدّ النظام السياسي الأفضل بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية الشيعية الحديثة، يمكن أن تراه أنظمة الحكم الليبرالية مفهوماً مشروعاً، ومن ثَمّ ينبغي لهذه الأنظمة أن تحترم نظام الدولة الديمقراطية الدينية. وإيجازاً لما تقدّم، نقول إن نظرية راولز التي تعرض مفهومه الخاص للعدالة كإنصاف، تلك النظرية التي تنطلق من أنظمة المجتمعات الإسلامية الشيعية، لا تقدم لنا أي حجة تؤيد وجود أوجه تعارض بين المذهب السياسي الأخلاقي الذي تبناه راولز في علم الأخلاق وبين المذهب الشيعي في الإسلام، في حين نجد أن نظرية راولز عن التحفظ، تلك النظرية التي تتعلق بالمجتمعات الشيعية المسلمة، تقدم لنا حجة تؤيد وجود توافق جزئي بين المذهب السياسي الأخلاقي الذي تبناه راولز وبين فكر المذهب الشيعي في الإسلام.

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص٦٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٦٤ ـ ٦٦.

ثالثاً: حجة راولز في مفهومه للعدالة

سبق أن ذكرنا أنّ راولز قد تحوّل في نظريته عن العدالة من المنظور الموضوعي اليوتوبي إلى المنظور الذي يتناول العدالة بمفهومها السياسي أحادي التطبيق، مُوَظِّفاً في سبيل ذلك بعض الأفكار المنبَثقة عن الثقافة السياسية العامة السائدة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، ومُدخِلاً على هذه الأفكار بعض التطوير وبعض الحقائق العامة الكلية، متوصّلاً في النهاية إلى فكرة أن العدالة لها الأولوية على بقية المبادئ المتعلّقة بقيمة الخير. وتحرّياً للدقّة، نقول إن الهدف الأساس الذي يسعى إليه راولز من وراء نظريته هو ترسيخ «الاعتقاد القائل بأنّ أنظمة الحكم الديمقراطي الدستوري هي أنظمة عملية وعادلة وقابلة للتطبيق وتستحق التأييد»[٤٨]. ومن هذا المنطلق، أقْدَم راولز على تطوير نظريته عن العدالة على النحو الذي يجعلها قادرة على الدفاع بقوة عن الأنظمة الديمقراطية الليبرالية.

ينتقي راولز، مستخدماً طريقة التوازن المتعقّل، بعض الأفكار بعناية من «مجموعة الأفكار التنظيميّة الممكنة» الموجودة في الثقافة السياسية العامة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية؛ لتقديم حجة ملائمة في دعم المساواة في الحريات، إلى جانب التفاوت في الحصول على المنافع الاقتصادية وكذلك المراكز السياسية[٤٩]. وتعرض لنا الفصول اللاحقة شرحاً مفصّلاً للنسخة المطوّرة من نظرية العدالة عند راولز؛ حيث استند إلى مجموعة من الأفكار المنتقاة والموجودة في الثقافة السياسية العامة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، وأيضاً إلى مجموعة من الحقائق التي تمّ التوصّل إليها من خلال تحليلٍ لهذه المجتمعات. وهذه الحقائق هي التي توصّل منها راولز في النهاية إلى المبدأين اللذين تشكلت منهما نظريته العدالة كإنصاف[٥٠].

---

(٤٨) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* p. 37.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٢٥ و٤١.

(٥٠) في إطار البحث في النسخة المطورة من نظرية راولز عن العدالة، يستند جورج كلاسكو (George Klasko)، في ما قدّمه من حجج، إلى الأبحاث التجريبية التي أجراها بعض الباحثين في علم السياسة، في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث يلقي بظلال الشك على ما يذهب إليه راولز من ادعاءٍ؛ بأن الثقافة السياسية العامة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تنطوي على العناصر والأركان التي تؤكّد صحة نظريته. انظر:

George Klosko, "Rawls's "Political" Philosophy and American Democracy," *American Political Science Review,* vol. 87, no. 2 (June 1993), pp. 352-354.

في ما يأتي نعرض الحقائق العامة التي ينسبها راولز إلى المجتمعات الديمقراطية الليبرالية:

(١) من المستحيل أن نتوصّل إلى الإجماع على مفهومٍ موحّد لمعنى المنفعة، وذلك بسبب «أعباء الحكم».

(٢) وبهذا، تظلّ تعدّدية العقائد والمذاهب في هذه المجتمعات أمراً ثابتاً.

(٣) وبناءً عليه، نجد أن سيادة مذهب شامل تعني أنّ هناك حتماً «اضطهاداً» للمذاهب الأخرى.

(٤) علاوةً على ذلك، نحن نعلم بموجب الخبرة أنّ الثبات على مفهوم موحّد في فهم العدالة، يتوقّف على مدى قابلية مفهوم العدالة للتبرير والاستساغة من قِبَل الغالبية الفاعلة من أفراد المجتمع.

(٥) وعلى الرغم من ذلك نجد أنّ الثقافة السياسية العامة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تنطوي على بعض الأفكار التي تمكننا إذا ما استندنا إليها من «ترسيخ مفهوم للعدالة السياسية يتلاءم مع أنظمة الحكم الدستورية». هذه الأفكار المنتقاة، وفقاً لآراء راولز، هي بحسب ترتيبها على التوالي: (أ) فكرة أن المجتمع منظومة عادلة للتعاون بين أفراده. (ب) فكرة الهيكل التنظيمي المجتمعي وتطبيقها عند وضع البنية الأساسية للمجتمع. (ج) فكرة الوضعية الأصلية التي ينبغي أن تتحدّد على أساسها شروط التعاون المشترك بين أعضاء المجتمع. وأخيراً، (د) فكرة الأشخاص الذين ينخرطون في تفاعلات مجتمعيّة مشتركة، باعتبارهم أفراداً يتمتعون بكامل حرياتهم وحقوقهم السياسية الشرعية بوصفهم مواطنين عقلاء[٥١].

يتبنّى راولز في إطار تطويره لنظريته عن العدالة مجموعة من الأفكار الموجودة في الثقافة السياسية العامة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية[٥٢]،

---

(٥١) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 25 and 33-36.

(٥٢) يرى كيمليكا (Kymlicka) أن الدول الغربية التي تحكمها أنظمة ديمقراطية ليبرالية ـ بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية، التي يُوليها راولز اهتماماً خاصاً وأولياً في نظريته ـ هي دول ومجتمعات مختلفة الثقافات. انظر: =

والمقصود بكلمة الثقافة هنا الحضارة المتمدنة والعصرية والعلمانية (ولو كانت تضم من دون شك بعض العقائد السائدة في الديانة المسيحية)، والصناعيّة، وهي تركز بشكل خاص على قيمة الفرد، وأهمية الاستقلالية الذاتية[٥٣]. إلا أنّ الموضوع الأساس الذي يُولِيه هذا الكتاب الاهتمام الأكبر، هو مدى تَمكُّن الليبرالية السياسية عند راولز من التخفيف من حدّة الإغراق في العلمانية، التي رأيناها في الليبرالية الشاملة عند ميل. وبذلك نجد أن الهدف الذي يسعى إليه هذا الفصل هو البحث في علمانية الثقافة السائدة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية؛ فمن خلال ما عرضه هذا الفصل حول الطابَع العلماني الذي طُبِعَت به الحجة التي استند إليها راولز لإثبات سلامة مذهبه الليبرالي السياسي، يتّضح أن الهدف من هذا الاستعراض هو تأكيد أنه على الرغم من أن نظريته تتّسم بالاعتدال وعدم الإغراق في العلمانية، إلا أنّها ستظل تنتمي إلى الثقافة

Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Political Theory = (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995), pp. 10-11.

ومن ثَمّ، يتجاهل راولز قضية فلسفية مهمة وهي حقوق الأقلية في الثقافات المختلفة. انظر:

Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989), p. 3.

ويرى باريخ (Parekh) أن ذلك التجاهل قد يضعف من حجة راولز ويجعل منها حجة غير مقنعة للمواطنين المنتمين إلى ثقافات أخرى. انظر:

Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2000), p. 10.

ومن هنا، يتّضح أن راولز يبني حجته على افتراض؛ مَفاده أن الأفكار المنبثقة من الثقافة العامة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية ينبغي أن تُفرَض على جميع الثقافات الأخرى المناظرة التي تقر الأقليات؛ لأنها منخرطة في هذه الثقافات وتشكل جزءاً لا يتجّزأ منها، والفيلسوف راولز في إطار ذلك يتجاهل ضمناً وليس صراحةً قيمة التعددية الثقافية في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. انظر:

Andrew Mason, "Imposing Liberal Principles," in: Richard Bellamy and Martin Hollis, eds., *Pluralism and Liberal Neutrality* (London; Portland, OR: Frank Cass, 1999), p. 102.

إلا أنه ينبغي أن نقر بأن المذهب الليبرالي السياسي الذي تبناه راولز قد نجح من خلال تضييق نطاق تطبيقه جاعلاً إياه مقتصراً فقط على المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، في أن يكون أكثر إنصافاً للتنوع الثقافي عن غيره من النظريات الكلية الأخرى التي تتبنى المذهب الليبرالي، مؤيداً العمومية والشمولية العالمية. انظر:

John Kane, "Democracy and Group Rights," in: April Carter and Geoffrey Stokes, eds,. *Democratic Theory Today: Challenges for the 21st Century* (Cambridge, UK: Polity; Malden, MA: Blackwell, 2002), p. 101.

(٥٣) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 18, and Chandran Kukathas, "Are There any Cultural Rights?," *Political Theory*, vol. 20, no. 1 (February 1992), pp. 115 and 120.

العلمانية. ومن ثَمّ، فهي نظرية غير مقبولة من قِبَل المسلمين الشيعة[٥٤]. ويشير ريتشارد بوسنر (Richard Posner) في عرضه وتحليله النقدي لكتاب **القانون والمنازعات** *(Law and Disagreement)* لمؤلفه والدرون (Waldron) إلى أن: «موقف المتدينين سيكون هو النَّبْذ الشديد، والرفض بالغ المدى، خاصة لفكرة أن الملحدين لديهم مفهوم أفضل لمعنى المنفعة. ليس هذا فحسب، بل سيكون موقفهم الرفض التام لفكرة أن النظريات العلمانية التي تبحث في مبدأ العدالة، مثل نظرية راولز، تقدم المفهوم الأفضل لمعنى العدالة»[٥٥]. بعبارة أخرى، يجزم والدرون بأن التعددية المذهبية، ليست هي التعددية الوحيدة التي يتم التغلب عليها في المجتمعات الديمقراطية الحديثة؛ إذ ينبغي أن تتجه الفلسفة السياسية إلى البحث في مذهب «تعددية العدالة»، ومعالجة النزاع القائم حول مجموعة من حقوق المواطنين في مجتمعاتهم[٥٦]. ومن ثَمّ نجد أن تضارب النظريات المتَجَسِّد في جميع أوجه الاختلاف بين المذهب الليبرالي والمذهب الشيعي الإسلامي هو أمر لا مفرّ منه.

من ناحية أخرى، نجد أن مذهب الليبرالية السياسية الذي تبنّاه راولز - باعتباره النظرية المثلى التي وُضِعَت، خاصةً؛ للتطبيق على المجتمعات الديمقراطية الليبرالية - يحتاج إلى إعادة صياغة؛ حيث يكون قادراً على تقديم إجابات مقبولة عن التساؤلات الآتية التي تجسد إشكاليات تحتاج إلى علاجها،

---

(٥٤) وفقاً لفكرة العقل العام التي تبناها راولز لإثبات نظريته: «ينبغي للمواطنين أن يديروا حواراتهم الأساسية في إطار احترام وجهة نظر كل منهم في مفهوم العدالة السياسية المبني على أساس القيم المقبولة التي يُتوقع منطقياً أن يرتضيها الآخرون ويقروها». انظر:

Rawls, *Political Liberalism*, p. 226.

ويشير المحللون الذين وجهوا الانتقادات إلى هذه الفكرة التي تبناها راولز إلى أن هذا الفكر المشترك ليس متاحاً على أرض الواقع، وبهذا فإنّ أيّ حجة، سواء أكانت دينية أم غير دينية، ستكون مستندة إلى عدة مفاهيم خاصة بمعنى المنفعة، التي سيكون منها المفاهيم الضيقة المحدودة، ومنها الواسعة الإدراك. انظر:

James P. Sterba, "Rawls and Religion," in: Victoria Davion and Clark Wolf, eds,. *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, Studies in Social, Political, and Legal Philosophy (Lanham, MD; Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), p. 36.

وهذا المقطع من الفصل الذي نحن بصدده، يهدف إلى توضيح أنّ حجّة راولز قائمة على عدة أسس وافتراضات منطقية علمانية على وجه التحديد، وبهذا لا يمكن أن تكون مقبولة ولا مبَرَّرة من قِبَل المواطنين المتدينين أصحاب العقائد الدينية.

(٥٥) Richard A. Posner, "Review of Jeremy Waldron, "Law and Disagreement"," *Columbia Law Review*, vol. 100, no. 2 (March 2000), p. 586.

(٥٦) Jeremy Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1999), pp. 158-159.

تلك الإجابات التي يمكن لراولز أن يبني على أساسها حجته التي يستند إليها؛ تأييداً للمفهوم السياسي للعدالة كإنصاف للتطبيق على المجتمعات الديمقراطية الليبرالية: (١) ما المشكلة المُلِحَّة في الليبرالية المعاصرة؟ (٢) ما المجتمع الإنساني؟ (٣) مَن الإنسان؟ (٤) ما الأساس القانوني المشروع للتعاون الاجتماعي؟ (٥) ما الهدف النهائي من إقامة مجتمع إنساني؟ (٦) كيف يتمّ تفعيل المفهوم السياسي للعدالة بنجاح؟ (٧) كيف يمكن استنباط المفهوم السياسي للعدالة كإنصاف؟

١ ـ ما المشكلة الملحة في الليبرالية المعاصرة؟

أ ـ حقيقة التعددية المعتدلة الثابتة في المجتمع

يقرّ راولز أن أولى الحقائق القائمة من بين خمس حقائق في المجتمعات الليبرالية الحديثة هي الخلاف الدائم حول مفهوم الحياة السعيدة[٥٧]. ويذهب غراي إلى أنّ تحديد شروط «التعايش السلمي» بين أصحاب الرؤى المستقبلية المتباينة، بل وربما غير القابلة للقياس بمعيار واحد، هو، بوجه عام، «المعضلة الكبرى في المجتمعات الليبرالية»[٥٨]. وهنا نجد راولز يستخدم مفهوم «التعدّدية المتوازنة» ويطرحه لكي يتمّ بحثه داخل نطاق فكر المذهب الليبرالي السياسي، معرِضاً بذلك عن بعض المفاهيم الأخرى المثيرة للجدل مثل التعددية والشكوكية، وهو يوظّف هذا المفهوم بغرض ترسيخ نظريته عن العدالة كإنصاف في إطار مبادئ ثابتة لا يختلف عليها أحد. ونجد أنّ هذا التنوّع في المذاهب الكلية، الباحثة في مفهوم الحياة السعيدة، دائم إلى حدّ أنّه «لا يوجد من بين هذه المذاهب ما يُجمع المواطنون بوجه عام على تأييده، ولا يُنتظر في المستقبل أن ينال واحد من هذه المذاهب التأييد الشامل من المواطنين كافة، ولا حتى من غالبيتهم». ويرى راولز أن هذا التنوّع الفكري المحتوم يرجع في الأساس إلى القدرة البشرية على التفكير والاستدلال المنطقي، ولعلّ ما يعزّز هذا التفسير، هو تلك الحريات والحقوق التي تعمل المؤسسات المنادِية

---

(٥٧) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 33.

(٥٨) John Gray, *Liberalism*, Concepts in the Social Sciences, 2nd ed. (Milton Keynes, England: Open University Press, 1995), p. 85.

بالليبرالية على حمايتها والدفاع عنها[٥٩]. ومن ثَمّ، نجد أن الحكمة التي يمكننا أن نخرج بها من استحالة الاتفاق على مفهوم موحَّد لمعنى المنفعة، هي أن نسعى على إيجاد إجراءات عادلة لإدارة الحياة الاجتماعية، ولتسوية النزاع حول الأهداف النهائية المستهدَفة المتمثِّلة في وضع العدالة في المرتبة العليا فوق جميع المبادئ المتعلّقة بالخير بوصفه قيمة مجتمعية[٦٠]. ويذهب دومبروسكي (Dombrowski) إلى أنه في حين كان مفهوم المنفعة هو الإشكالية الفلسفية الكبرى من وجهة نظر الفلاسفة القدامى في القرون الوسطى، نجد أن الإشكالية الفلسفية الكبرى، من منظور فلاسفة العصر الحديث، تتمثّل في إقامة العدالة ومراعاتها لمصلحة الجميع على حد سواء، في حالات الاختلاف حول مفهوم المنفعة[٦١].

غير أن تواصل المذاهب الفكرية المعتدلة حول مفهوم الحياة السعيدة تكمن في أعباء الحكم.

ب ـ حقيقة أعباء الحكم

يذكر راولز ستة أسباب ينشأ عنها اختلاف الآراء والتَّوَجُّهات بين أصحاب

---

(٥٩) Rawls, *Political Liberalism*, pp. xviii, 4 and 36.

(٦٠) يذهب والدرون في نظريته التي جاءت لاحقة على نظرية راولز إلى أننا لا نتفق في الرأي حول القضايا الأساسية والجوهرية في الحياة مثل وجود الله ومعنى الحياة، ليس هذا فحسب بل إننا أيضاً نختلف حول مفهوم العدالة، وحتى الشروط العادلة التي تحكم فعاليات المشاركة والتعاون بين أفراد المجتمع المختلفين في الرأي، هي أيضاً مثار للجدل والخلاف، كما توصل والدرون إلى استنتاج مفاده أنه في حالات الاختلاف الحاد في الآراء حول مفهوم الحياة السعيدة، وكذلك حول مبادئ العدالة، فإن جموع الشعب هي التي يكون لها حق الاختيار من بين قائمة الآراء ووجهات النظر المتنوعة والمتباينة؛ إذ ينبغي للفيلسوف ألا يفرض على الناس وجهة نظره الخاصة بمفهوم العدالة. انظر:

Waldron, *Law and Disagreement*, pp. 1-2.

ويذهب ويتنغتون في عرضه وتحليله النقدي لكتابي والدرون الصادرين تحت العنوانين: *Law and Disagreement* و*The Dignity of Legislation*، إلى أنّ ما يميز المذهب الليبرالي الذي أتى به والدرون؛ خلفاً لمذهب الليبرالية عند راولز، هو اتجاه والدرون إلى التركيز على السلطة التشريعية في الأنظمة الديمقراطية؛ فوفقاً لآراء ويتنغتون، يرفض والدرون ما اتجه إليه راولز من تركيزٍ على سيادة السلطة القضائية المنوط بها ضمان الحريات والحقوق الأساسية التي حددها الفلاسفة. انظر:

Keith E. Whittington, "In Defense of Legislatures," *Political Theory*, vol. 28, no. 5 (October 2000), p. 692.

(٦١) Daniel A. Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism* (Albany, NY: State University of New York Press, 2001), p. 9.

الآراء المعتدلة من أفراد المجتمع، وهي بالتفصيل: (١) الصعوبة الشديدة في الإثبات والإتيان بالحجة في القضية التي نحن بصددها صعوبةً تصل إلى حدّ التعقيد. (٢) صعوبة ترتيب القيم من حيث الأولوية. (٣) مواطن الضعف التي تكمن في مختلف المفاهيم. (٤) تضارب الخبرات التي يكتسبها أفراد المجتمع. (٥) التناقض بين القيم المتباينة المتعلّقة بالقضية المعنيّة. (٦) القيود المفروضة في أي مؤسسة مجتمعية، والتي تعوق التوفيق بين مختلف القيم التي تقتضي إحداث التوازن بينها. هذه الأسباب الستة هي التي تتولّد عنها، أو سوف تتولّد عنها بعض المذاهب الفكرية المختلفة في الرأي حول مفهوم المنفعة، بل تتولّد عنها أيضاً بعض المذاهب التي يمكن وصفها بأنّها «خرقاء». مذاهب المعقوليّة التي يعنيها راولز هنا هي تلك المذاهب التي تُقِرُّ مجموعة من القيم المتّسقة؛ مستندةً في ذلك إلى الفكر التنظيري، بالإضافة إلى أنّ هذه المذاهب تعمل على تصنيف هذه القيم وترتيبها بحسب أولويّتها، وذلك في الحالات التي يحدث فيها التعارض بين القيم المختلفة، ذلك التعارض الذي يخضع للتفكير العملي البراغماتي، كما يخضع كذلك لاحتمالية أن تتشكل هذه القيم مع مرور الوقت بشكل بطيء. ووفقاً لنظرية راولز، تهدف الليبرالية السياسية إلى إحداث التوافق بين المذاهب الفكرية والعقائد المعتدلة فقط «لاحتواء [المذاهب اللامعقولة]..؛ حيث لا يحدث أي إضعافٍ لوحدة المجتمع وعدالته». ويشير راولز إلى أنّ «الأحكام المعتدلة المعقولة التي يوجد بينها تعارض... قد تكون صحيحة، وقد تكون خاطئة». لذا؛ فإنّ «هذه الأعباء التي تفرضها الأحكام الصادرة تكون لها الأولوية في الأهمية؛ حيث إنها تعزّز فكرة التسامح الديني في المجتمعات الديمقراطية»[٦٢]. ومن ثَمّ، ينبذ مذهب الليبرالية السياسية أن يُشرِّع لمبدأ الإجبار والقسر لمصلحة أي مذهب يُفترض أنه مذهب صائب.

يقرّ القرآن الكريم ذلك الاختلاف المستمر في الرأي بين العقائد والمذاهب المعتدلة، حول مفهوم الحياة السعيدة، وهذا ما سيتعرض له الفصل الثامن بالبحث والتحليل. وبهذا، لا يوجد عنصر العلمانية في فكرة الاختلاف في الرأي بين المذاهب المختلفة، ذلك الاختلاف الذي ينشأ عن أعباء الحكم. إلا أنّ نقطة الانطلاق التي بدأ منها راولز، وحدّدها بناء على تفكيرٍ متروٍّ

---

(٦٢) Rawls, *Political Liberalism*, pp. xix and 56-59.

ودراسة متأنية، تصنّف نظريّته بأنّها نظرية مخصَّصة لمجتمعات الغرب العصرية والمدنيّة، والصناعيّة والعلمانيّة بالطبع. ومن ثَمّ، فالحلّ الذي يضعه راولز لهذه الإشكالية الدقيقة يَحُدُّ من قيمة نظريته، أي يَقْصُرُها على المجتمعات الغربية التي تواجه هذه الإشكالية الدقيقة والملحّة، وعلى غيرها من المجتمعات المماثلة(٦٣). ومن ثَمّ، بعض المجتمعات قد تجده أمراً عاجلاً أن تسعى جاهدة إلى مواكبة العصر الحديث والتمدّن، والتطور الاقتصادي، وأن تضع ذلك في أولى أولوياتها؛ لكونه أكثر أهمية من السعي إلى معالجة اختلاف المذاهب الشاملة حول مفهوم الحياة السعيدة. ولعلّ هذه الجزئية تحديداً هي ما دفع راولز إلى الاعتراف بأنظمة الحكم الدينية المعتدلة؛ لما تتمتّع به من أصول وقواعد أخلاقية متحفّظة(٦٤).

وإيجازاً لما تقدّم، يهدف راولز من وراء نظريّته عن الليبرالية السياسية إلى التغلّب على إشكالية الخلاف الدائم في الرأي بين المذاهب المعتدلة، حول مفهوم الحياة السعيدة. وهو الأمر الذي دفع راولز إلى الدراسة المتأنّية، التي أدّت به في النهاية إلى تبنّي الفكرة الجوهرية القائلة إنّ المجتمع هو نظام تعاون منصف لأفراده؛ لتكون هذه هي نقطة الانطلاق من أجل حياة مثالية يتوارثها الأجيال.

٢ ـ ما المجتمع الإنساني؟

فكرة المجتمع بوصفه نظامَ تعاون منصف

تتألف فكرة راولز «المجتمع بوصفه نظام تعاون منصف» من فكرتين أساسيتين؛ **الفكرة الأولى**: أنّ المجتمع يتشكّل أساساً من مجموعة من الأفراد الراشدين العقلاء المعتدلين الذين يعيشون فيه على أساس من التكافؤ والمساواة. **الفكرة الثانية**: العلاقة التي تربط بين هؤلاء المواطنين، تُعَدّ علاقة

---

(٦٣) وبطريقة مماثلة، ينتقد ساندل فكرة «ظروف العدالة» التي تبنّاها راولز وصاغها في كتابه **نظرية العدالة** إذ يذهب إلى أن العدالة هي أولى المزايا التي تتمتّع بها المجتمعات الصناعية التي تتعدّد فيها العناصر والمذاهب والعقائد، والتي تسير على مذهب «الفردانية» (Individualism) حيث تنادي بالحرية والاستقلالية الفردية، وتضع مصالح الفرد فوق كل اعتبار، وبهذا تفتقر إلى الحسّ الجماعي المشترك، والانتماء إلى مجتمع مشترك. انظر:

Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 30-31.

(٦٤) Rawls, *The Law of Peoples*, p. 78.

تعاون مشترك قائمة على العدالة والمساواة. ونجد أن الطريقة التي يعرض بها راولز هذه الفكرة «المحورية» تختلف في كتابه **الليبرالية السياسية** *(Political Liberalism)* عنها في كتابه الآخر **نظرية العدالة** *(A Theory of Justice)*[(٦٥)].

يجادل راولز في أولى أعماله الفلسفية، مستعيراً الفكرة التي تبنّاها الفيلسوف هيوم والتي يطلق عليها مصطلح «ظروف العدالة»[(٦٦)]، النقاط الآتية: (١) المجتمع هو جماعة من الأفراد. (٢) عن طريق التعاون الاجتماعي المشترك بين أعضاء المجتمع، يحظى هؤلاء الأعضاء بحياة أفضل من تلك التي يحقّقونها في حالة اختيارهم العيش في وحدة؛ منعزلين عن مجتمعاتهم. (٣) فرصة الحصول على حياة أفضل تحرّك الأفراد نحو التجمّع. (٤) ينضبط إيقاع المجتمع، ويصير منظومة منضبطة عن طريق مجموعة من القواعد المُلزِمَة، يلتزم بها أفراد المجتمع في أغلب الحالات. (٥) ينشأ تضارب المصالح والصراع عليها في الحياة الاجتماعية، بوصفها نتيجة للواقع القائل إن كل فرد في مجتمعه يسعى جاهداً لكي يحصل على النصيب الأكبر من المزايا الاجتماعية التي تختلف من فردٍ إلى آخر باختلاف الميول والنزعات. ومن هذه الافتراضات المنطقية، يتوصّل راولز إلى استدلال مَفاده أنّ هذه الافتراضات تقتضي وجود بعض المبادئ التي ترسّخ مفهوم العدالة الاجتماعية؛ حيث إنّ هذه المبادئ تحدّد حقوق وواجبات كل فرد داخل الهيكل التنظيمي المجتمعي، وتشرح «التوزيع المناسب للمنافع والأعباء المترتّبة على التعاون المجتمعي»[(٦٧)]. وقد عَدَل راولز، في ما بعد، عن وجهة نظره الأولى بشأن الحياة الاجتماعية؛ حيث إنها كانت مناظِرة لوجهة نظر الفيلسوف أرسطو الذي يرى أن المجتمع عبارة عن كيان طبيعي متكامل؛ حيث تنخرط العشائر والأهالي من شتى القرى في هذا الكيان بشكل تلقائي[(٦٨)].

ومن ثَمّ، شرع راولز في تعديل نظريته؛ حيث يشير في هذه النسخة المعدّلة إلى أنّه لا يمكن النظر إلى المجتمع باعتباره «جمعية» ينخرط فيها

---

(٦٥) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* p. 5.

(٦٦) Rawls, *A Theory of Justice,* pp. 126-128.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٤.

(٦٨) Carnes Lord, "Aristotle," in: Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy,* 3rd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987), pp. 135-136.

الأفراد طواعيةً بإرادتهم، وهو ما تشير إليه ضمناً نظريته الأصلية قبل التعديل. ففي النسخة المعدّلة من نظريته، يفترض راولز جدلاً أن المجتمع الإنساني عبارة عن نظام تعاون منصف للأفراد المنخرطين فيه، بوصفهم مواطنين متمتعين بحرياتهم لتكون هذه هي نقطة الانطلاق لحياة مثالية يتوارثها الأجيال[٦٩]. وهذه النظرية المنقّحة هي «المبدأ الأساس التنظيمي المتّسق للعدالة كإنصاف، ذلك المبدأ الذي في إطاره تكون المبادئ الأساسية الأخرى مترابطة في صورة منظومة منهجية»[٧٠]. وهذه الفكرة الجوهرية التي تدور حول الحياة الاجتماعية، بعيداً عن كونها افتراضاً أساسيّاً قوي الحجة، ما هي إلا افتراض مسبق وأمر مسلم به جدلاً، يطرحه راولز ويعمل على إثباته عن طريق البحث التجريبي حول الأفكار المنبثقة من الثقافة السياسية السائدة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، وهو ذلك البحث التجريبي القائم على الافتراضات والتصوّرات التي يراها راولز. فهو يؤكد جازماً بأن المواطنين في المجتمع الديمقراطي ينظرون إلى حياتهم الاجتماعية «باعتبارها» نظاماً للتعاون الاجتماعي، فهم لا ينظرون إليها باعتبارها «نظاماً طبيعيّاً ثابتاً»، ولا «هيكلاً تنظيميّاً مُؤَسَّسِيّاً تقبله وتقرّه المذاهب الدينية» أو ما شابه[٧١].

وبشكلٍ أكثر وضوحاً، يزعم راولز أنه ينبغي مبدئيّاً أن نفرّق بين التعاون الاجتماعي و«النشاط المنسق» الذي تحكمه بعض القواعد الناشئة عن التعاون الاجتماعي. ويفسّر راولز ذلك موضحاً أن «التعاون يسير وفقاً لمجموعة من القواعد والإجراءات المقرَّرة التي يقبلها المشاركون في هذا التعاون». علاوة على ذلك، نجد أن مبدأ الإنصاف في التعاون الاجتماعي يكمن في مفهوم مبدأ «المعاملة بالمثل»، بمعنى أن كل مشارك في هذا النظام التعاوني يعمل وفقاً للشروط الاجتماعية المقررة ويقبل بها؛ شريطة أن يفعل الآخرون الشيء نفسه. وأخيراً، التعاون يعني أن كل عضو من الأعضاء المشاركين يسعى جاهداً لتحقيق مصلحته الخاصة على نحوٍ معتدلٍ، وذلك من خلال التعاون الاجتماعي[٧٢].

---

(٦٩) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 3-4.

(٧٠) Rawls, *Political Liberalism*, p. 15.

(٧١) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 6.

(٧٢) Rawls, *Political Liberalism*, p. 16.

ويتفق الإسلام الشيعي جزئيّاً وليس كليّاً مع راولز في هذه الفكرة المحورية، أي «المجتمع بوصفه نظام تعاون منصف». يشير باري (Barry)، بطريقةٍ منطقيّة مقنعة إلى أنّ هناك ارتباطاً حتميّاً بين التنظير لمبدأ العدالة ونبذ المنظور القائل إنّ المجتمع ظاهرة طبيعية ثابتة(٧٣). وبما أنّ القرآن يصرّح بأن الغرض الأساس الذي أرسل الله من أجله الرسل هو أن يعمل الناس على إقامة العدالة، فإنّ هذا دلالة ضمنية على أنّ التصوّر الذي وضعه الله للمجتمع هو أنه نظام للتعاون بين البشر(٧٤). وفي ما يتعلق بالإنصاف في هذا التعاون، نجد القرآن مرة أخرى يؤكّد الفكرة التي تبنّاها راولز، وهي مبدأ المعاملة بالمثل؛ حيث ورد في القرآن الكريم آية: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ﴾(٧٥). إلا أنّ هذا، كما يطرح هذا الفصل في تناوله لفكرة المواطنة من منظور راولز، لا يعني أنّ الله لم يأمر عباده بالاستزادة من العلم والمعرفة، وبلوغ أعلى مراتبها من خلال العمل على شحذ الهمم.

ومن ناحية أخرى نجد أن هناك أفكاراً أخرى أساسية تتعلق بالإنسان، ملازِمة لفكرة المجتمع بوصفه نظام تعاون منصف، ولعلّ هذا يحيلنا إلى مفهوم الإنسان عند راولز باعتباره حرّاً متكافئاً مع غيره من البشر، وعاقلاً ومتّزناً، وهذا ما سيتناوله الجزء الآتي بالبحث والنقاش(٧٦).

٣ ـ من الإنسان؟

فكرة المواطنين بوصفهم أشخاصاً أحراراً، متساوين، عقلاء، معتدلين

في كتابه **قانون الشعوب**، ينكر راولز، بوضوح، أنّ نظريّته تقوم على أي تفسير للطبيعة البشرية؛ معترفاً بأنّ هذا اتجاه سائد في الفلسفة السياسية، بل تقوم على «المفهوم السياسي الذي ينظر إلى الأشخاص باعتبارهم مواطنين»(٧٧). بعبارة أخرى، على عكس ما يقدّمه مِلْ من صورة واضحة للطبيعة البشرية

---

(٧٣) Brian Barry, *Theories of Justice* (London: Harvest-Wheatsheaf, 1989), p. 373.

(٧٤) ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية ٢٥].

(٧٥) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآية ٦٠.

(٧٦) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 5.

(٧٧) Rawls, *The Law of Peoples*, p. 172.

وإمكاناتها بناء على التجربة، يرى راولز أنه ينبغي أن ننظر إلى علم النفس الأخلاقي الذي يدرس سلوكيات المواطنين، بأنه علم مبني على المفهوم السياسي للعدالة كإنصاف. ويقول راولز: «لا بد من أن نبدأ بالفرضية القائلة إنّ التوصل إلى مجتمع يطبق العدالة بمفهومها السياسي تطبيقاً رشيداً أمر ممكن. ولكي يكون ممكناً، لا بد من أن يكون بنو البشر متحلِّين بالطبائع الأخلاقية». كما يشير راولز إلى أنّه لا بدّ من أن نقف على «مدى حاجة المواطنين إلى تفهّمهم وتحديد ما يجب أن تكون عليه سيكولوجيتهم على المستوى الأخلاقي؛ حيث تكون عاملاً داعماً، شيئاً فشيئاً، لمجتمع تتحقّق فيه العدالة السياسية، بشكل معتدل ومقبول»(٧٨). ومن ثَمّ، يدعونا راولز إلى «تفهّم» المواطنين بوصفهم أشخاصاً أحراراً متساوين عقلاء معتدلين؛ وذلك لكي يتحقّق في النهاية المجتمع العادل الذي يطبّق العدالة السياسية بمفهومها الصحيح(٧٩).

ـ **حرية الأفراد**، يؤكّد راولز أنه بناء على ما توصّل إليه من استنتاجات، فالأفراد في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية «يرون أنفسهم» مواطنين متمتّعين بحريّاتهم وحقوقهم الشرعية والسياسية التي تتمثّل في ثلاث سلطات: سلطتان «معنويتان» وسلطة «فكرية». أمّا عن السلطتين المعنويتين، فهما «القدرة على وعي العدالة وعلى إدراك المنفعة»، في حين أنّ السلطة الفكرية تتعلّق «بالقدرة على الإقناع بالحجة». وبناءً على حصول الإنسان في مجتمعه على هذه السلطات الثلاث، إلى جانب مشاركته في الحياة الاجتماعية التعاونية؛ سعياً إلى تحقيق حياة مثالية يمكن للإنسان أن يستحق لقب «مواطن»(٨٠).

وبشكل أكثر تفصيلاً، يُعرِّف راولز القدرة على وعي العدالة بأنها «القدرة

---

(٧٨) Rawls, *Political Liberalism*, p. lxii.

(٧٩) Jones, "Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice," p. 521.

ويزعم غراي (Gray) أن «الجدل الذي أُثير مؤخراً في مجال «علم الأحياء الاجتماعي» (البيولوجيا الاجتماعية) (Sociobiology)، يشير إلى أن التنافس القائم بين النظريات الباحثة في الطبيعة البشرية لا ينحصر فقط في التنافس بين الأفكار والآراء الحدسية التخمينية، المبنية على التجربة والملاحظة، بل هو يشمل أيضاً التنافس بين الآراء والنظريات الفلسفية المتعارضة، الباحثة في الميتافيزيقا وفي المعرفة، ومن ثَمّ فإنّ الأخذ بتعريف «الإنسان» داخل الإطار المجتمعي، يستلزم الأخذ أو الإقرار بالنظريات أو بالافتراضات الأساسية في البحث الفلسفي». انظر:

John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (London; New York: Routledge, 1989), p. 168.

(٨٠) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 18-19 and 30.

على فهم العمل وتطبيقة من منطلق المفهوم العام السائد لمعنى العدالة». وكما نرى، يظلّ راولز، في ما يخص أخلاقيات الإنسان، شاعراً بالولاء للمذهب الليبرالي، ولكن من منظور فلسفي؛ حيث يرى أنه من دون هذه الأخلاقيّات والقواعد السلوكيّة «ربما يكون الأمل في منظومة للحريات، وفي نظام حكم يتيح الحريات الواجبة للمواطنين - ضرباً من ضروب الخيال»[٨١]. ليس هذا فحسب، بل إنه من دون هذه الأخلاقيات «يكون البشر غير جديرين بالعيش على وجه الأرض»[٨٢]. في كتاب **نظرية العدالة**، يدعونا راولز إلى أن «نفترض أن الوعي والحس الفطري بالعدالة، ينمو لدى كل شخص يكون قد تعدّى السنّ القانونية التي تؤهّله لأن يكون مالكاً للقدرات العقلية والفكرية اللازمة؛ لتشكّل هذا الحسّ في ظلّ الظروف الاجتماعية العادية»[٨٣]، أما في كتابه **الليبرالية السياسية**، فيؤكد راولز، من خلال التحول في نظريته من المنظور اليوتوبي إلى المنظور العملي الواقعي القابل للتطبيق، أن «الوعي والحس الفطري بالعدالة لدى «المواطنين» هو حس قوي بما يكفي لمقاومة الاتجاهات المعتادة نحو الظلم. وهذا مع الأخذ في الاعتبار السمات والطبائع الشخصية لهؤلاء المواطنين، ومصالحهم التي تتشكل جميعها من خلال العيش تحت مظلة هيكل اجتماعي منظَّم»[٨٤].

في ما يتعلق بإدراك مفهوم المنفعة، يُعرِّف راولز هذا الإدراك بأنه «القدرة على تكوين مفهوم منطقي متعقِّل لمعنى المنفعة لدى المرء، والعمل على تطوير هذا المفهوم وصولاً إلى المفهوم الأصحّ واتباعه، والسعي باعتدال إلى تحقيقه وتجسيده؛ ذلك المفهوم الذي تشكّله انتماءاتنا المختلفة إلى شتّى الفئات والجماعات، بالإضافة إلى رؤيتنا للعلاقة التي تربطنا بالعالم من حولنا». علاوةً على ذلك، نجد أنّ «الهوية العامة أو المؤسّساتية» للأشخاص، تلك الهوية التي تحدّد الحقوق الأساسية الواجبة لهؤلاء الأشخاص، هي هوية مستقلّة ثابتة، وهي المفهوم الأهمّ الذي يسود فوق المفاهيم الخاصّة لهؤلاء الأشخاص لمعنى المنفعة. إلا أنّه ينبغي الإقرار بأنّ «الهوية الأخلاقية» لهؤلاء تختلف باختلاف انتماءاتهم وعلاقاتهم التي قد تتغير بمرور الوقت، «وإن كان هذا التغيّر بطيئاً،

---

(٨١) المصدر نفسه، ص١٩ و٣٧٠.

(٨٢) Rawls, *The Law of Peoples*, p. 128.

(٨٣) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 41.

(٨٤) Rawls, *Political Liberalism*, p. 142.

فإنه في بعض الأحيان يكون مفاجئاً». وعلى النقيض من فكر مناصري مذهب المجتمعية، يؤكد راولز في هذه النقطة أنّه في الحالات التي يحدث فيها التحوّل من ديانة سماوية إلى ديانة سماوية أخرى، أو تلك التي يحدث فيها الارتداد عن ديانة سماوية والتحوّل إلى الإلحاد، فإنه لا يطرأ أي تغيير على هويتنا المؤسسية أو على هويتنا الشخصية اللتين تتحدد من خلالهما الحقوق الاجتماعية. ومن ثَمّ، فإنّه على الرغم من أنّ هناك تغيّراً يطرأ على هويتنا الأخلاقية، في مثل هذه الحالات التي نتحول فيها من دين سماوي إلى آخر، أو من دين إلى إلحاد، إلا أن ذلك التغير «لا يقتضي حدوثه ضمنيّاً في هويتنا العامة أو المؤسسية أو في هويتنا الشخصية»[(٨٥)].

ووفقاً لنظرية راولز، فإنه إضافة إلى امتلاك المواطنين لسلطتين معنويتين، هناك جانب آخر لفكرة أن المواطنين في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية يرون أنفسهم أحراراً يتمتعون بحريات وحقوق المواطن الشرعية والسياسية. وهذا الجانب يظهر في أن «المواطنين يرون أنه في سبيل تعزيز مفاهيمهم عن المنفعة، فإنّه يحقّ لهم رفع دعاوى على المؤسسات القائمة في مجتمعاتهم على أساس أنّهم ليسوا بعبيد»؛ فالعبيد فقط هم من لا يملكون أي حقوق شرعية. بعبارة أخرى، المؤسسات السياسية والاجتماعية في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية يمكن أن تكون مدينة لمواطني هذه المجتمعات بأي حقوق يحملها عليهم هؤلاء المواطنون. وأخيراً، «يُنظر إلى المواطنين باعتبارهم أفراداً قادرين على تحمل مسؤولية الوصول إلى أهدافهم»[(٨٦)]. وجميع هذه الحقوق المعنوية والفكرية،

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص١٩ ـ ٢٠ و٣٠ ـ ٣١. هناك خلاف بين مناصري الفكر المجتمعي (المجتمعاتية) حول مفهوم راولز لمعنى «الذات» باعتباره مفهوماً منفصلاً بمعزل عن أهداف الإنسان. انظر:
Robert E. Goodin and Philip Pettit, eds., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Companions to Philosophy (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1993), p. 19.

ويزعمساندل أن الفرضية التي طرحها راولز بشأن إمكانية أن يكون الإنسان مفصولاً عن أهدافه هي فرضية غير محايدة بمعنى أنها تفتقر إلى الحيادية التي تجعل منها فرضيّة قابلة لأن يتمّ إقرارها وتأييدها من كل من يعيشون في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية/التحررية؛ إذ يجزم ساندل بأنه في حالات عديدة لا يمكننا الانفصال عن أهدافنا وغاياتنا؛ وذلك من خلال أفعالنا وسلوكياتنا التي تشكل إدراكنا المعرفي، وليس من خلال اتخاذ القرار أو الاختيار، ومن الأمثلة على هذه الحالات: أن نكون أعضاء في عائلة ما أو مجتمع ما أو دولة ما أو شعب ما؛ أو أن نكون جيلاً حمل على أكتافه تاريخاً أو سجلاً حافلاً من الأحداث التاريخية؛ أو أن نكون أبناء ثورة من الثورات وبناتها؛ أو أن نكون مواطنين في إحدى الجمهوريات. انظر:
Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 179.

(٨٦) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 32-33.

بالإضافة إلى إمكانية تحمّل عبء الحقوق والمسؤوليات، يشكلان معاً مفهوم الحرية الذي يستند إليه راولز لإثبات سلامة نظريته عن مبادئ العدالة كإنصاف.

ـ **المساواة بين الأفراد**، وهناك فكرة أخرى هي أن المواطنين ليسوا أحراراً متمتعين بحقوق المواطن الشرعية والسياسية فحسب، بل إن كل مواطن يملك السلطات والإمكانات المذكورة آنفاً على نحو متساوٍ. يشير راولز إلى أن المواطنين متساوون في قوة امتلاك بالحد الأدنى المطلوب السلطتين المعنويتين والقدرات الأخرى، التي تمكننا من أن نكون أسوياء وأعضاء مجتمع متعاونين تماماً. هذه المساواة بين مواطني المجتمع هي المبدأ الذي يُثبت صحة الاستنتاج النهائي الذي توصل إليه راولز، والذي مفاده: «أن كل من يستوفي هذا الشرط تكون له الحقوق والحريات والفرص الأساسية نفسها»[٨٧]. ومن ثَمّ، ينبغي أن يُنظر إلى الاختلافات القائمة بين الأفراد في الجوانب الأخرى بأنّها اختلافات غير عَرَضِيَّة في قضية المواطنة، فالأساس هو الحقوق والالتزامات الاجتماعية.

إلّا أنّ تأكيد راولز أن المساواة بين المواطنين هي مفهوم متجذّر في الثقافة السياسية العامة السائدة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية ـ مسألة مثيرة للجدل والخلاف؛ إذ نجد بدر (Bader) يهاجم راولز متّهماً إيّاه بأنّ نظريّته تعطي صورة مثاليّة لمواطني المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الحديثة في الغرب؛ حيث تتجاهل حقيقة التمييز في ما يتعلق بالجنس والنوع والعرق والإثنية والطبقة[٨٨]. وبالمثل يزعم هامبتون أنّ «الإصرار على الاستمرار في ممارسة التمييز العنصري، والتمييز بين الرجل والمرأة وشتّى أنواع الاستغلال والتسخير والابتزاز ـ يعدّ خيانة للعهد الذي منحه الكثيرون لرفقائهم في المجتمع، ممن يشكلون فئات من الدرجة الثانية فيه»[٨٩]. وبذلك؛ يتّضح أنّ هؤلاء المفكرين يعلنون تشكيكهم في صحة الفرضية التي طرَحها راولز بشأن هذا العنصر المتجذِّر في الثقافة السياسية السائدة في المجتمعات الديمقراطية في الغرب.

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٨٨) Veit Bader, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?," *Political Theory*, vol. 27, no. 5 (October 1999), pp. 599-600.

(٨٩) Jean Hampton, "Should Political Philosophy be Done Without Metaphysics?," *Ethics*, vol. 99, no. 4 (July 1989), p. 813.

ـ **تعقّل ومعقولية الأفراد**، هناك فكرة حدسية أخرى يوظفها راولز في بناء مفهومه السياسي للعدالة. هذه الفكرة تفترض في الأفراد أنهم عقلاء ومعتدلون في تفكيرهم؛ حيث يكونون جديرين بأن تُوكَل إليهم مهمّة تحديد الشروط العادلة المنصِفَة اللازمة لإتمام التعاون الاجتماعي، وذلك بدلاً من التواكل على الله في هذا الأمر، أو الاعتماد على الطبقة الأرستقراطية أو ما شابه. والشخص العاقل هو ذلك الشخص الذي يتّخذ لنفسه مجموعة من الأهداف المترابطة الممكنة، يضعها بشكل منظَّم في تسلسل هرمي بحسب أولوياتها في الأهمية[٩٠]. علاوةً على ذلك، هناك سمتان أخريان من سمات التعقل[٩١]؛ **السمة الأولى**: الطرف الوسيط «الذي توكل إليه مهمة تقرير مبادئ العدالة الاجتماعية» ـ العاقل ـ وينبغي أن تكون مشاعره حيادية فلا يكون حسوداً. **السمة الثانية**: ينبغي ألا يكون الوسيط محباً للغير إلى حدّ الإيثار. بعبارة أخرى، الوسطاء العقلاء هم هؤلاء الأشخاص «الذين تكون مشاعرهم تجاه بعضهم بعضاً مشاعر حيادية»؛ حيث يسعى كل منهم إلى تحقيق مصالحه الشخصية من دون أن يكون لديه أي دافع لإيذاء الآخرين[٩٢].

سمة المعقولية تتعلق بالطريقة التي يدير بها المواطنون العلاقات التي تربط بينهم بوصفهم أشخاصاً عاديين أو جمعيات لها أغراض مختلفة[٩٣]. المظهر الأول من مظاهر المعقولية يتعلق باستعداد الشخص «لأن يطرح مبادئ لتكون شروطاً عادلة ومُنْصِفة للتعاون، ولأن يفي بهذه الشروط، ويلتزم بها طواعيةً وبمحض إرادته، وهذا مع افتراض الثقة في أنّ الآخرين سوف يفعلون الشيء نفسه». أما المظهر الآخر من مظاهر «المعقولية»، فهو يتعلّق بـ «مدى الاستعداد لإدراك أعباء الحكم؛ استناداً إلى العقل العام، وإعماله في توجيه ممارسات السلطة السياسية التي تتمّ في الإطار المشروع قانوناً تحت مظلة أنظمة الحكم الدستورية»[٩٤].

(٩٠) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 123-124.

(٩١) يزعم راولز في كتابه **نظرية العدالة** أنه في «الوضعية الأصلية»، الأطراف المنوط بهم مهمة تحديد مبادئ العدالة الاجتماعية، يفترض فيهم، باعتبارهم أشخاصاً متعقلين/ عقلانيين، أن تكون مشاعرهم تجاه الآخرين حيادية، بمعنى ألا تكون مشاعر حسد أو حقد، وألا تكون في الوقت نفسه مشاعر حب تصل إلى حدّ الإيثار. وفي هذا الشأن، ينبغي أن تتناول النسخة المعدلة من نظرية راولز مثل هذه السمات والطبائع الشخصية بالشرح المفصل.

(٩٢) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 123-125.

(٩٣) Jones, "Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice," p. 522.

(٩٤) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 49 and 54.

وإجمالاً لما تقدّم، الشخص المتعقّل المنطقي الذي يتسم تفكيره بالمعقولية المعتدلة هو ذلك الشخص الذي تكون لديه خطة منظَّمة للحصول على الحد الأقصى من رغباته، وذلك من حيث الكَم والكيف والإمكانات، بأن يكون ذلك بالتوازي مع الاستعداد لقبول النتائج والعواقب المترتّبة على تبادل المنافع والمصالح، مع تجنب اللجوء إلى أي إجبار رسمي لتحقيق وجهة نظره الخاصة في مفهوم الحياة السعيدة. ومن الجدير بالاهتمام أن راولز في كتابه **نظرية العدالة** يُعَرِّف المعقولية بأنّها استعداد الشخص لأن يحترم آراء الآخرين بهدف الدفع قُدُماً بمصالحه الخاصة، وبما يحقّق له النّفع على المدى البعيد. ويكمن الدافع الذي يحثّ الأشخاص على تبادل المنافع، في إمكانية الاستفادة من احترام آراء الآخرين الذي سيقابله احترام متبادل لآرائه ووجهات نظره. وفي كتابه **الليبرالية السياسية** يتحوّل راولز إلى نقيض هذا الرأي، مصحّحاً هذا «الخطأ»؛ حيث يُعَرِّف المعقولية بأنّها قيمة أخلاقيّة مستقلة بذاتها تحقّق الإنصاف للآخرين[٩٥]. ويُعَدّ هذا تحوّلاً كبيراً في ما يتعلّق بالدوافع التي تحثّ البشر على التصرف وفقاً لمقتضيات العدالة، وبذلك يكون راولز قد استبدل فرضيته الدافعية ـ القائمة على الدوافع البشرية للسلوك العادل المستند إلى التعقُّل، وإلى تبادل المنفعة على المدى البعيد ـ بالحيادية باعتبارها قيمة أخلاقية في حد ذاتها[٩٦].

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٤.

(٩٦) في حين نجد أن الفارق من وجهة نظر راولز بين عقلانية التصرف ومنطقيته وفقاً لمقتضيات العدالة، وبين معقولية واعتدالية وفعالية الحيادية بوصفها فضيلة أخلاقية، يتمثل في عنصر الدوافعية في السلوك البشري، نجد أنّ هذا الفارق من وجهة نظر بريان باري هو فارق تعريفي أي في تعريف كل من المفهومين؛ إذ يصنّف بريان جميع النّظريات الباحثة في مبدأ العدالة إلى فئتين؛ **الفئة الأولى**: تشمل المفاهيم المحورية الآتية: المنفعة وسلطة التفاوض والمصلحة الشخصية والتعقّل والحصافة؛ فطالما أن كل فرد يدخل في الحياة الاجتماعية وينخرط فيها سعياً إلى كلّ ما فيه مصلحته ونفعه، حيث يتبين له أن التعاون الاجتماعي أكثر فعالية من الصراعات الحادّة مع الآخرين، فإنّ هذا يقتضي أن يخضع الفرد لمبادئ العدالة التي بموجبها يمكنه أن ينال ما يشاء، بشكل أكثر أماناً وطمأنينة وابتعاداً عن المخاطر. ومن ذلك؛ يتضح أن العدالة هي أبخس ثمن يمكن أن يتكبده الشخص العقلاني، الحريص على مصلحته الشخصية؛ لكي يحصل على تعاون الآخرين. والعدالة، بهذا المفهوم، يقرّ صلاحيات مختلفة تخول الأفراد حقّ التفاوض للتوصّل إلى اتفاق بشأن وضع مبادئ التعاون الاجتماعي وترسيخها. ومن ثَمّ، إذا تبيّن لأحد الأطراف المشاركين في نظام التعاون الاجتماعي، ممّن يملكون قدراً أكبر من القوة والنفوذ، أن نصيبه في المشاركة لا يتكافَأ مع مقدار نفوذه وقوّته، فإنّ هذا يعني أنّه لا يوجد أي سبب منطقي يدفع هذا الطرف لقبول ميثاق الاتفاق الخاص بمنظومة التعاون الاجتماعي. ويطلق بريان باري على ذلك المفهوم «العدالة باعتبارها المنفعة المتبادلة» (Justice as Mutual Advantage). ويزعم أن التطور الرئيس الذي يظهر في هذا النهج، الذي تمّ =

ومن ناحية أخرى، نجد أن ثقة راولز الشديدة في أن كل عضو في المجتمع سوف يلتزم بتنفيذ الشروط العادلة المُنْصِفة للتعاون الاجتماعي ـ إذا امتثل لها الآخرون ـ تُعَدّ مسألة مثيرة للجدل والتساؤل. يزعم بيلامي (Bellamy) وهوليس (Hollis) أن الإشكالية في الطرف الوسيط المُتّصِف بالعقلانية والحيادية تكمن في ضرورة التعقّل في طاعة الشروط والالتزامات الاجتماعية؛ فإذا حاد الامتثال والالتزام عن الحكمة، فإنّ إشكالية التسلّق أو كما يطلَق عليها مصطلحيّاً إشكالية «الركوب المجاني»، تؤدّي إلى هدم منظومة التعاون الاجتماعي؛ إذ إنّ الوسيط العقلاني يمكنه الاستفادة من التعاون الاجتماعي فقط إذا شارك في هذه المنظومة بنصيبه العادل والمنصف من دون اللجوء إلى

= انتهاجه في الجدل حول هذا الموضوع، يتمثّل في «ابتكار نظرية اللعبة»؛ إذ يدّعي أنّ هذا المفهوم المطروح لمعنى العدالة سبق طرحه ومناقشته في «جمهورية» أفلاطون، أي في كتاب **الجمهورية** (*The Republic*) لمبدعه أفلاطون. وكان هوبز أشهر من تناول هذا المفهوم الخاص بالعدالة بالتفسير والتحليل. **الفئة الثانية** من مفاهيم العدالة يفصل «سلطة التفاوض» عن مبادئ العدالة في محاولة للحؤول دون ترجمة هذه السلطة إلى مزية أو أفضلية، أي للحؤول دون استغلال هذه السلطة؛ لتحقيق مصلحة أو امتياز شخصي للمخولة إليه هذه السلطة. ووفقاً لهذا المفهوم، نجد أن «الحالة السائدة للعدالة التي يمكن أن يرتضيها الناس ويقبلوها ويقروها، هي تلك الحالة من العدالة؛ حيث لا يمكنهم، منطقياً، توقع القدر الأكبر أو النطاق الأوسع منها، ليس هذا فحسب، بل هي تلك العدالة المتاحة بالنطاق الأوسع والأشمل والأكثر رسوخاً؛ حيث لا يمكنهم منطقياً الادعاء بحق المطالبة بالمزيد». ويطلق باري على هذا المفهوم «العدالة باعتبارها الحيادية». وبهذا المفهوم يتوقّع أن يجد الناس في ذلك، دافعاً آخر يحثّهم على اتباع حالة العدالة السائدة بصرف النظر عن مصلحتهم الشخصية. وهناك طريقة واحدة لتحديد متطلبات «العدالة باعتبارها الحيادية»، وهي أن نفترض وجود «رقيب محايد». ومن ثَمّ، «ينظر إلى العدالة بأنها ما يوافق عليه المرء ويقره؛ حيث يتمّ توزيع المنافع والأعباء (الحقوق والالتزامات)، وذلك بصرف النظر عن المصلحة التي تعود عليه في النهاية». وهناك طريقة أخرى بديلة وهي أن تطلب من شخصٍ ما أن يضع نفسه مكان الآخر، كأن تطلبَ منه، على سبيل المثال، أن يتجاهل منصبه المرموق أو مكانته ووضعه المميّز في المجتمع، ويتجاهل أيضاً سلطة التفاوض التي يمارسها على أرض الواقع. ووفقاً للمفهوم الثاني من مفاهيم العدالة، الدافع الذي يحثّ الإنسان على اتباع شروط العدالة ومقتضياتها، يتمثّل في «الرغبة في العمل والتصرّف وفقاً لما تمليه مبادئ الحق والعدالة والإنصاف وأصولها»، كما يفترض باري أن هذه «الرغبة في التصرف بالحق والعدالة» هي «مبدأ أصيل في الطبيعة البشرية، حيث تنمو هذه الرغبة ويتسع نطاقها مع نمو الإنسان في ظل الظروف الاعتيادية من الحياة البشرية؛ ليتجلّى هذا المبدأ ويكشف عن نفسه». ومن ناحية أخرى، يزعم باري أن هناك حاجة إلى وجود نظام للردع والجزاء، في حالات عدم الامتثال لشروط العدالة، ليكون بمثابة دافع محفز آخر، يُضاف إلى الشعور أو الحس الفطري الأخلاقي بالعدالة، ليصبح لدينا بذلك منظومة متكاملة للعدالة. ويشير باري إلى أن التطور الرئيس في هذا المنهج الجدلي يتمثل في مفهوم «الوضعية الأصلية» الذي طرحه راولز، باعتبارها «موضع اختيار وجيه ومتميز من الناحية الأخلاقية». ويزعم باري أن المرجعية التي استند إليها هذا المنظور الخاص بمفهوم العدالة هي حركة التنوير الفلسفية؛ حيث إنّ جميع من اتبعوا وأيّدوا ذلك المنظور (أو هذه النظرية) يدينون بالفضل إلى الفيلسوف كانط. انظر:

Barry, *Theories of Justice*, pp. 8, 362-366 and 375.

أيّ نوع من أنواع الخداع. وتبدو أنّ محاولة راولز للتغلّب على هذه الإشكالية قد باءت بالفشل؛ وقد تمثّلت هذه المحاولة، في فكرة المعقولية التي طرحها في كتابه **الليبرالية السياسية** *(Political Liberalism)*، في حين كانت نظرية الاختيار العقلاني لا تزال تقدّم الوسيط المتعقّل، مثلما تطرح فكرة «الركوب المجاني»، واختيار اللجوء إلى الخداع. والحلّ الأوحد لهذه الإشكالية هو تبسيط هذه الفكرة من خلال «علم النفس الفلسفي أو المذهب الميتافيزيقي للبحث في النفس البشرية، وهو يشمل: قوة منطق الفيلسوف كانط الذي من خلاله يتمّ كبح جماح نزعات الأطراف الوسيطة (الأشخاص الذين تُوكَل إليهم مهمة تحديد مبادئ العدالة الاجتماعية)؛ حيث يجعلهم أقلّ ميلاً إلى الاستقلالية، وأكثر نزوعاً إلى الاختلاط الاجتماعي». ونظراً إلى أن راولز ينأى بنظريته عن أن تكون مبنية على مثل هذا المنظور الميتافيزيقي للطبيعة البشرية، فإنّ إشكالية العقلانيين من أعضاء المجتمع، في ما يتعلق بامتثال الشروط الاجتماعية، تظل معقَّدة تستعصي على الحلّ، في حال تراءى لهم أن الخداع و«الركوب المجاني» أمر ممكن[٩٧].

يتفق الإسلام الشيعي مع فكرة راولز التي تدور حول المواطنة والشخصية الأخلاقية في الإنسان، فعندما يدعو القرآن الكريم المسلمين لاتباع مقتضيات العدالة ولو جاء ذلك على حساب مصالحهم الشخصية، فإنه من دون شكّ يؤكّد بذلك أن الإنسان يملك الحس والوعي الأخلاقي الفطري بالعدالة[٩٨]. وعندما يدعو القرآن الناس إلى أن يتأمّلوا ويتدبّروا في معاني القرآن، مشيداً بأولئك الذين يتفكّرون في الكون من حولهم وفي معالم السماء والأرض، فإنّه يؤكّد بذلك ما منحه للإنسان من قدرة على إدراك معاني الخير والنفع[٩٩]، بل إنّ القرآن الكريم يؤكّد في أحد نصوصه على نحوٍ أكثر صراحةً أن الإنسان يملك صفات وقدرات أخلاقية تمكّنه من فهم معاني الخير والنفع، فيقول الله تعالى:

---

(٩٧) Richard Bellamy and Martin Hollis, "Liberal Justice: Political and Metaphysical," *Philosophical Quarterly*, vol. 45, no. 178 (January 1995), pp. 4-6.

(٩٨) ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٣٥].

(٩٩) ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٢٤]، و﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ۝ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١].

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[١٠٠]. وأخيراً، عندما يُذكر في القرآن أن الله يتوقّع من عباده أن يسيروا على قواعد الدين، يُفهَم من ذلك ضمنياً أنّ عباد الله يمكنهم تحمّل مسؤولية أفعالهم وأهدافهم التي يسعون إلى تحقيقها في الحياة؛ لأنهم ليسوا عبيداً. وطبقاً للنصوص القرآنية، سيقف كل فرد أمام الله يومَ القيامة موقف الحساب ليُسأل عن أفعاله[١٠١]، على أساس أنّ كلّ فرد مسؤول وحده عن أفعاله وسلوكيّاته، ولا أحد يحمل هذه المسؤولية عن غيره[١٠٢]. ومن ثَمّ، إذا كان كل فرد سيكون هو المسؤول وحده أمام الله يوم الحساب عن كل ما فعله في حياته الدنيا، فإنّ المفترض إذاً أنه قادر على تحمل مسؤولية أفعاله وغاياته.

إن النتيجة المنطقية التي تنجم عن هذه الآيات القرآنية كافةً هي رفض المجتمعية؛ حيث إنه لا يمكن اعتبار المجتمع مسؤولاً عن آثام أفراده وشرورهم، فكما يكون لأفراد المجتمع حقوق، فهم من ينبغي، إذاً أن يتحملوا مسؤولية أفعالهم وسلوكياتهم. فالفرد في مجتمعه مواطن حر الإرادة، يتساوى مع غيره في الحقوق والواجبات؛ حيث يمكنه اتخاذ القرارات وفقاً لمقتضيات العدالة.

إلا أنّ ذلك لا يعني أن القرآن المُنَزل لا يمكن أن يكون مصدراً متمّماً للقدرات الأخلاقية والقوة الفكرية لدى الإنسان؛ فكما سبق أن أوضحنا في الفصل الثاني، أن الإسلام الشيعي يؤكد أن القرآن المنزل بوحي من الله مصدر متمِّم لمنظومة المبادئ والقواعد السلوكية الأخلاقية، وذلك من خلال ما يعمل عليه من توسيعٍ لنطاق المعارف الإنسانية، وما يعمل عليه أيضاً من إنضاجٍ للدوافع البشريةً على النحو الذي يحثّ الإنسان على اتباع العدالة في سلوكياتهً وأفعاله، إلى جانب تنشيط المواهب والمَلَكات الطبيعية التي وهبها الله للإنسان، وذلك عن طريق ما تحمله النصوص القرآنية من تذكيرٍ للإنسان بتكوينه وبنيانه الجسماني الذي خلقه الله عليه[١٠٣]. وتأتي فكرة راولز حول المساواة بين البشر

---

(١٠٠) المصدر نفسه، «سورة «الشمس،» الآيتان ٧ ـ ٨.

(١٠١) ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾ [المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية ٩٥].

(١٠٢) ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٦٤].

(١٠٣) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ٢١ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٢)، ج ١٦، ص١١٩ ـ ١٢٠.

متفقة مع فكر الإسلام الشيعي في هذا الشأن؛ حيث يرى أنّ البشر جميعاً متساوون في ما يملكونه من هذه الملكات الفكرية والقدرات الأخلاقية. إلا أن هذا لا يعني أن هناك تكافؤاً وتعادلاً بين الله وعلمه الواسع من جانب، وبين بني الإنسان وعلمهم ومعارفهم من الجانب الآخر. ولكن من ناحيةٍ أخرى، نجد الإسلام الشيعي يؤكّد أن المعرفة بالله، وإمكانية الاقتراب من علمه الواسع الفائق لملكوته الأعلى، قد اقتصرت فقط على فترة محدودة؛ هي تلك الفترة التي بعث الله فيها إلى عباده بالرسل وخلفائهم المعصومين من الخطأ. إلا أن الإنسان في العصور التالية ظلّ يخطئ ويَضِل الطريق الذي يُقَرِّبه من الله وعلمه الواسع الفائق، ذلك العلم الذي ينبغي للإنسان أن يُولِيَه عنايته واهتمامه. ويرفض راولز تدخّل المبادئ الدينية في تحديد الشروط المتعلّقة بالحياة المجتمعية، ولو كانت هذه المبادئ قد صِيغت من خلال تفسيراتٍ دقيقة للعلم الإلهي الواسع الذي يضلّ الإنسان الطريق إليها. وبسبب هذا الاعتراض الجوهري من جانب راولز، لم يكن بالإمكان أن تقبل حجته من وجهة نظر المسلمين الشيعة، ومن ثَم لا يمكنهم الأخذ بمفهوم راولز للعدالة عند بناء مجتمعاتهم وتكوين هيكلها التنظيمي.

ومن ناحيةٍ أخرى، يفترض راولز أن الأشخاص الذين يعيشون في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الحديثة هم أفراد متمتعون بحرياتهم، وحقوقهم الشرعية والسياسية، باعتبارهم مواطنين أحراراً، متساوين، عقلاء، معتدلين. هؤلاء المواطنون يواجهون إشكالية مستمرة، هي تعددية المذاهب الفكرية الشاملة، واختلافها حول مفهوم الحياة السعيدة، وهو الأمر الذي جعلهم يَنْشُدُون وضع مبادئ وقواعد محددة، تنظِّم علاقات التعاون الاجتماعي بينهم؛ لذا طرح راولز فكرة متكاملة تخدم مطلبهم، وهي الفكرة التي أثارت مبدأ المشروعية من المنظور الليبرالي.

٤ ـ ما الطريقة القانونية للتعاون الاجتماعي؟

حقيقة القمع

وفقاً لما يراه راولز، من حيث وجود اختلاف فكريّ منطقيّ محتوم حول مفهوم المنفعة، فإن انتهاج الدولة لمذهبٍ واحد فقط من بين المذاهب الشاملة المختلفة ـ التي تتولّد عنها أفكار متضاربة ـ أمر يفرض استخدام أساليب الظلم

والاضطهاد ضد المواطنين. إن تاريخ العصور الوسطى يُقدِّم لنا الدليل والبرهان على أن اعتناق ديانة موحّدة ومشترَكة يقتضي من الدولة، أو من أي جهة رسمية، أو دينية العمل على قمع ومنع انتشار البدع والهرطقة أو أي شكل من أشكال الخروج على هذه الديانة. ويشير راولز إلى حدوث الشيء نفسه على الجانب الآخر، عندما تختار الدولة انتهاج مذهب ليبرالي شامل، مثل: مذهب مِلْ أو كانط، ومن ثَمّ تنتفي فكرة اتساق الديانة مع مبدأ تحقيق التعاون المسالم الخالي من المنازَعات بين أصحاب المذاهب والديانات المختلفة والمتعارضة، للوصول إلى مجتمع آمن ومستقر، ذلك المجتمع الذي يتطلب وجود الدعم والمساندة الذي يأتي طواعيةً من غالبية المواطنين الناشطين على الصعيد السياسي بكامل إرادتهم الحرة. ونجد أن الحجج التي يستند إليها راولز في هذه المرحلة تبرهن على التزامه بـ «مبدأ المشروعية في المذهب الليبرالي»، فطبقاً لهذا المبدأ «لا تكون ممارسة السلطة السياسية صحيحة على الوجه الأكمل، ومن ثَمّ مقبولة إلا إذا تمّت طبقاً لدستورٍ تكون مبادئه قد وُضِعت في ضوء المبادئ والمُثُل العليا التي يقبلها جميع المواطنين، باعتبارهم أشخاصاً عقلاء معتدلين؛ حيث يمكن في النهاية توقع قبول هؤلاء المواطنين للمبادئ الدستورية الموضوعة»(١٠٤). بعبارة أخرى، وفقاً للافتراض جدلاً أن المواطنين هم أشخاص متمتّعون بحريّات وحقوق المواطن الشرعية، ومتساوون في الحقوق والواجبات داخل نظام التعاون الاجتماعي؛ فإن النتيجة الطبيعية لذلك هي أن يكون الاستخدام المستبِد للسلطة السياسية أمراً غير مشروع.

إلا أنّه من الجدير بالاهتمام أن الأصل في مبدأ المشروعية قيامه بصفة أساسية على القبول الفعلي من قِبَل كل شخص يتأثّر بالسياسات الحكومية. ومن ثَمّ، يرى والدرون أن: «جميع مظاهر الحياة الاجتماعية ينبغي أن تُنَظَّم على النحو الذي يجعلها مقبولة، أو قابلة لأن تكون مقبولة من قِبَل كل **فرد مشارك فيها**»(١٠٥). وبالمثل يشير ناغل إلى أنّ «الهدف الأساس من النظريات السياسية»، بما فيها النظرية السياسية الليبراليّة «أن تثبت مشروعية النظم السياسية لكل فرد يعيش خاضعاً لهذه النظم»؛ حتى لا تكون هذه النظم مرضية فقط لفئة

(١٠٤) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 37-38 and 217.

(١٠٥) Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991*, Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1993), pp. 36-37. (التشديد مضاف).

الصفوة المختارة من المواطنين العقلاء(١٠٦). ومن ثَمّ، نجد أن إقصاء راولز لغير العقلاء من المواطنين، بعيداً عن مبدأ المشروعية في نظريته السياسية الليبرالية، هو أمر يجعلنا نرى في نظريته صورة شبيهة بالنظريات الرجعية التي تشرع استخدام الدولة للقوة الجبرية، وتوظيف السلطة في الممارسات القهريّة ضدّ هؤلاء المواطنين الرافضين لهذه السلطة(١٠٧).

تُظهِر صياغة مبدأ الشرعية الليبرالية التي طرحها راولز جانباً علمانيّاً آخر في الحجج التي يستند إليها لإثبات نظريته، والتي لا يمكن بذلك قبولها من قِبَل المسلمين الشيعة. ويعترض راولز على فكرة المشروعية المزدوجة في الإسلام الشيعي؛ حيث توجد مشروعية استخدام الدولة لسلطة الفرض بالقوة الجبرية التي تقهر إرادة المواطنين وحريّتهم في القبول أو الرفض، ثمّ هناك المشروعية التي تُستمَدّ من رضا الله عن البنية المجتمعية الأساسية، وعن السياسات العليا التي تتبعها الدولة. وينبغي ملاحظة أن أولئك المواطنين المتدينين الذين يُقِرون

---

(١٠٦) Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 8 and 33.

(التشديد مضاف).

(١٠٧) Marilyn Friedman, "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People," in: Victoria Davion and Clark Wolf, eds., *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, Studies in Social, Political, and Legal Philosophy (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), p. 30.

وهذه الفكرة تثير إشكالية أخرى هي «الواجب السياسي»؛ فيدعي بيتمان (Pateman) أن: «الواجب السياسي في الدولة الديمقراطية الليبرالية إشكالية تستعصي على الحل»، فالفكر الليبرالي القائل إن البشر يولدون أحراراً ومتساوين ومتكافئين تثير قضية الواجب السياسي التي تستعصي على الحل، وهذه القضية تتلخص في التساؤل الآتي: «لماذا وكيف يمكن أن يحكم بعض الأفراد حكماً صحيحاً ومشروعاً على الآخرين الذين هم أيضاً أفراد أحرار يتساوون ويتكافئون مع ذلك الحاكم الذي يصدر حكمه عليهم؟». ويرى المفكرون الليبراليون أن الأفراد الأحرار المتساوين في الحقوق والواجبات هم أنفسهم من يقيّدون حرياتهم طواعية وبمحض اختيارهم وإرادتهم الحرة، وذلك من خلال مشاركتهم في العقود الاجتماعية التي يتم إبرامها بينهم، وانخراطهم في الحياة الاجتماعية والسياسية وذلك على أساس تعهّد بعض الأفراد طواعية، بأداء الواجب والالتزام السياسي. ويرى بيتمان أن المبرّرات التي يحملها هؤلاء الأفراد المنخرطون في الحياة الاجتماعية والسياسية طواعيةً، من خلال العقد الاجتماعي «**هي التي تحدّد ملامح المشكلة، بغض النظر عن تقديم الحل لها**». وذلك «لأنّ الفرد الحرّ المتساوي والمتكافئ مع غيره في الحقوق والواجبات، يمكنه دائماً أن يضع السلطة السياسية الحاكمة المنوط بها أداء الواجب السياسي تحت المساءلة طبقاً للشروط العامة للعقد الاجتماعي المبرم»، ويضيف بيتمان قائلاً: «إن الصعوبات التي تواجه دائماً نظرية الموافقة والقبول في الدول الديمقراطية الليبرالية، تتمثّل في تحديد ماهية الذي تصدر عنه الموافقة فعلياً، ومتى وكيف تصدر». انظر:

Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory* (Cambridge, UK: Polity Press, 1985), pp. 1 and 12-15.

هذه الشرعية المزدوجة، يحاولون استشفاف رضا الله من خلال التناول الدقيق بالتفسير للنصوص الدينية، التي يكونون على إيمان وثقة بأن مصدرها هو القرآن المُنزل بوحي من الله. ومن هنا نجد أن الصيغة التي يضعها راولز لمبدأ الشرعية تستثني غير الحكماء من الناس في مجتمع ما، على الرغم من أنّ موافقتهم ضرورية. ليس هذا فحسب، بل إنه يتجاهل أيضاً الآراء والاجتهادات الدينية الأخرى المتعلّقة بمسألة الشرعية التي يؤيّدها بعض المواطنين المتدينين.

ومن ناحيةٍ أخرى يختلف الإسلام الشيعي مع فكر راولز في ما يختص بفكرة الاضطهاد وتداعياته، فالقرآن الكريم ينصح باتباع الأساليب الودية عند دعوة الناس إلى الدين؛ حيث تقول الآية القرآنية: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[(١٠٨)]، ثم هو في نصٍ آخر يرفض بشكل واضح أن يُفرض أي دينٍ على الأفراد باسم الشرعية الأخلاقية، إذ تقول الآية القرآنية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[(١٠٩)] بمعنى أنه لا يجوز إجبار أي شخص على الدخول في أي دين من الأديان والإيمان به[(١١٠)]؛ إذ إنّ العقل لا يؤثّر فيه سوى كل تفكير منطقي عقلاني، وبهذا، فإن فرض المذاهب والعقائد على الأفراد أمر غير معقول. علاوةً على ذلك، فإنّ الإسلام يستند إلى الحجج والأسباب العقلية التي يمكن أن يقبلها العقل البشري ويستوعبها، وبذلك لا حاجة للجوء إلى الإكراه على الالتزام بمبادئه[(١١١)].

ونجد أن نمط الحكم الديني الديمقراطي أمر منطقي ومشروع في المجتمعات التي يكون المسلمون فيها هم الأغلبية، إلا أنه ينبغي للدولة الإسلامية أن تُحْجِم عن اضطهاد المواطنين المعتنقين لعقائدَ ودياناتٍ أخرى غير الإسلام. ومن المثير للاهتمام أن نظرية التحفّظ التي تبنّاها راولز، تقرّ بإمكانية أن يستوعب نظام الحكم الديني الإسلامي المتحفّظ غيره من الأديان على الرغم

---

(١٠٨) **القرآن الكريم**، «سورة «النحل،» الآية ١٢٥، و

'Ali Qulí Qara'í, *The Qur'an with a Phrase-by-Phrase English Translation* (London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2004), p. 387.

(١٠٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦، و

'Qara'í, Ibid., p. 59.

(١١٠) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص٣٤٣.

(١١١) ناصر مكارم الشيرازي، **الأمْثل في تفسير كتاب الله المُنزل** (قم: مدرسة الإمام علي، ٢٠٠٠)، ج ٢، ص٢٦١.

من أنّه الدين السائد والمهيمن فيه. ومن ثم، نجد أن كلاً من حجة راولز ومفهومه للعدالة لا يمكن قبولهما أو تبريرهما من قِبَل المسلمين الشيعة عند بنائهم للهيكل التنظيمي لمجتمعاتهم.

ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أنّ مفهوم الدولة لمعنى الحياة الكريمة، والسياسات التي تتبعها لتطبيق هذا المفهوم، ومن ثَمّ لحظر مفاهيم أخرى ـ هو الذي يحدّد مشروعية الاستخدام الاستبدادي للسلطة السياسية في هذه الدولة أو عدم مشروعيته. ومن ثَمّ، لا يمكن أن يُمارَس مثل هذا الاستخدام التعسّفي للسلطة السياسية في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة؛ حيث تطبَّق الأعراف والأنظمة القانونية العادلة من خلال شتى المؤسسات، تلك الأنظمة التي يُتاح من خلالها المجال لطرح وتطوير شتّى مفاهيم المنفعة. ولعلّ ذلك هو ما ولّد لدى راولز فكرة البناء الهيكلي للمجتمع، ليس فقط باعتباره الهدف الأساس، ولكن أيضاً باعتباره أفضل صورة يمكننا تصوّرها في ظلّ الوضع الراهن للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية.

٥ ـ ما الهدف النهائي من إقامة مجتمع إنساني؟

فكرة المجتمع حسن التنظيم

من الأفكار الأخرى التي تتضمّنها حجة راولز «فكرة المجتمع حسن التنظيم القائم على العدالة بمفهومها السياسي»[١١٢]؛ حيث إنّ الهدف الأساس الذي يسعى مذهب الليبرالية السياسية إلى تحقيقه ينحصر في الوصول إلى مجتمعٍ حسن التنظيم يُواجَه بالاختلاف الدائم المحتوم حول مفاهيم المنفعة؛ مفترضاً أن المجتمع ما هو إلا نظام من التعاون القائم على العدالة والمساواة بين مواطنين متكافئين ومتساوين في الحقوق والواجبات، ومتمتعين بحرياتهم، وحقوقهم السياسية والشرعية، ومفترضاً كذلك عدم إجازة الاستخدام التعسفي للسلطة السياسية.

وفكرة المجتمع حسن التنظيم الذي يُجسِّد الهدف الأساس لمذهب الليبرالية السياسية في «مفهومه الشامل» ـ تتضح ملامحها من خلال الخصائص «المثالية» الآتية: (١) جميع المواطنين في مثل هذا النمط من المجتمعات

---

(١١٢) Rawls, *Political Liberalism*, p. 14.

يرتضون ويقرون مفهوماً واحداً لمبدأ العدالة أيّاً كان ذلك المفهوم، بل هم أيضاً مدرِكون لوجود ذلك الإقرار المتبادل بينهم. (٢) المؤسسات السياسية والاجتماعية الحيوية في هذا المجتمع، تكون منظَّمة على النحو الذي يجعلها تفي بشروط العدالة بمفهومها المقرَّر المتعارف عليه، وعلى النحو الذي يجعل هذا الموقف من قِبَل هذه المؤسسات تجاه العدالة مُعلَناً ومعروفاً للجميع. (٣) يكون المواطنون عادة في ذلك النمط من المجتمعات مُذْعِنين لشروط العدالة ومقتضياتها في مفهومها المعترَف به في هذا المجتمع[١١٣]. وبذلك يتّضح أن جميع المواطنين بصفةٍ عامة يذعنون للمؤسسات المجتمعيّة التي يثقون في عدالتها[١١٤]. ومن ثَمّ، فالفارق الذي يميز نظرية العدالة عند راولز عن غيرها من النظريات التي تناولت العدالة من المنظور الليبرالي يكمن في تأكيد راولز أنّ مفهومه الخاص للعدالة كإنصاف يمدّنا «بقاعدة أساسية للكيان المجتمعي المتماسك تتّسم بأنها مستوفية لكل شروط العدالة، وأنها الأكثر منطقيّة بالنسبة إلى المجتمعات الليبرالية»[١١٥]. ومن جميع الأفكار التي تناولناها في ما سبق بالبحث، توصّل راولز إلى استنتاجٍ مفاده: أنه في جميع المجتمعات المعاصرة مختلفة المذاهب والعقائد التي تسود فيها بعض القيم الليبرالية، ينبغي أن يكون الهدف الأساس لمذهب الليبرالية السياسية هو «صياغة» مفهوم للعدالة يجعل منها قاعدة أساسية لإقامة بنية مجتمعية أساسية[١١٦]. ونجد أنّ هذا المنظور الليبرالي للعدالة، الذي يُعَدّ المنظور الأوحد المنطقي من بين المنظورات المتاحة في حالة الاختلاف بين المفاهيم الخاصّة بمعنى الحياة السعيدة ـ منظور لا يقبله الإسلام الشيعي. فحيث إنّ المسلمين الشيعة يؤكدون بإيراد الدليل والبرهان أنّ دينهم هو الدين الصحيح القويم، فإنّ الهدف الأساس من التعاون الاجتماعي لا يمكن أن يكون محصوراً فقط في صياغة مفهوم محدّد للعدالة يكون هو القاعدة التي يتمّ على أساسها بناء المجتمع حسن التنظيم، بل ينبغي أن يكون ذلك الهدف متمثّلاً في السعي بطريقةٍ عادلة إلى إيجاد أسلوب الحياة الأمثل. فالعدالة هي الدليل الهادي خلال رحلة البحث عن ذلك الطريق،

---

(١١٣) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 8-9.

(١١٤) Rawls, *Political Liberalism*, p. 35.

(١١٥) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 9.

(١١٦) هذه بالطبع فكرة جوهرية وموضوعية تؤيّدها المجتمعات الليبرالية. انظر:
Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, p. 28.

ويتجسّد في إدراك الحقيقة القائلة إنّ الإنسان خَطّاء، وفَهْم الوفاء بشروط الحيادية والنزاهة. ومن المثير للاهتمام أن هذا الاستنتاج النهائي الذي توصل إليه راولز، يتوافق مع نظريّته عن التحفّظ التي استعرضناها في ما سبق.

ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أنّ الخطوة النهائية في صياغة المفهوم السياسي للعدالة كإنصاف، لن تكون سوى صياغة للحالات التي يتمّ فيها استنباط هذا المفهوم وتطبيقه بفعالية ونجاح تتحقق معه العدالة كإنصاف. وقد كانت هذه الخطوة النهائية هي الشرارة التي تولّدت عنها فكرة الوضعية الأصلية التي طرحها راولز.

٦ ـ كيف يتم تفعيل المفهوم السياسي للعدالة بنجاح؟

فكرة الوضعية الأصلية

الوضعية الأصلية هي الأداة التي وظّفها راولز في المنهج الذي انتهجه لإثبات صحة نظريته ومفهومه للعدالة السياسية، وهو منهج التوازن المتعقّل، حيث تؤدّي هذه الأداة دوراً حيويّاً فاصلاً في الاختيار من بين مختلف المقتَرَحات المطروحة بشأن مفهوم العدالة في ظلّ تعدّد المذاهب والعقائد في المجتمعات المعاصرة. ففي هذه المرحلة من مراحل إثبات نظريّته، يحاول راولز أن يبرهن على أنّ أولئك المواطنين الأحرار العقلاء المعتدلين والمتساوين الذين يريدون أن يكون لديهم مفهوم محدَّد للعدالة بمنظورها السياسي، ينبغي أن يُوضَعوا في الحالة التي تجعلهم مُحايِدين بحيث تتلاشى جميع ما يمكن أن يحركهم من دوافع داخلية، في ما عدا ذلك الدافع الذي يحثهم على السعي إلى تحقيق العدالة. يقول راولز: «أعتقد أن من بين ما نؤمن به، أن الواقع القائل إننا نحتل مكانة اجتماعية مميَّزة، لا يُعَدّ سبباً وجيهاً يبرّر لنا أن نفترض في الآخرين قبول مفهوم العدالة الذي يُعزِّز هذه المكانة الاجتماعية المتميزة، ويحابي هؤلاء الذين يحتلونها». ويضيف قائلاً: «كما أن الواقع القائل إننا نعتنق ديانةً معينة أو نتبنى مذهباً أخلاقيّاً من المذاهب الشاملة بمفهومه الملازم لمعنى المنفعة، لا يبرر لنا افتراض أن الآخرين يقرون مبدأ العدالة بالمفهوم الذي تؤيده هذه الديانة أو ذاك المذهب له»[١١٧]. هنا تأتي مهمة الفيلسوف المتمثِّلة

---

(١١٧) Rawls, *Political Liberalism*, p. 24.

في إقناعنا بقبول الشروط اللازمة لتبلور المفهوم المقبول والمحايِد لمعنى العدالة.

ومن الجدير بالملاحظة أن غالبية العناصر المُشَكِّلة لشروط الوضعية الأصلية، التي اشتملت عليها النسخة المعدَّلة من نظرية راولز، قد تمّ بحثها باعتبارها أفكاراً وحقائق متغلغلة في نسيج الثقافة السياسية السائدة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، التي تحدثنا عنها باستفاضة في ما سبق. ولعلّ العنصر الأكثر أهمّية وخطورة من عناصر الوضعية الأصلية؛ لكونه العنصر الحاسم هو فكرة «حجاب الجهل»، والمقصود بها هنا القناع الذي يعطي لكل فرد الفرصة للتطهر الذاتي؛ لكي يكون قادراً على التوصّل إلى المفهوم المحايد والمقبول لمبدأ العدالة[١١٨]. فالهدف من استخدام أداة الوضعية الأصلية إبطال تأثير الدوافع البشرية التي تدفع المرء إلى اختيار المبادئ بشكلٍ عقلاني يحقّق المنافع الشخصية، الأمر الذي يتجاهل مبدأ العدالة ويتنافى معه. فمن المنطقي أن نقترح على سبيل المثال لوائح يتمّ بموجبها خفض أنواع عديدة من الضرائب بناءً على مدى الثراء المالي للفرد[١١٩].

وتهدف فكرة حجاب الجهل إلى الحؤول بين الفرد وبين مجموع المعارف والمعلومات التي تمكِّنه من وعي وإدراك ما يأتي: (١) وضعه ومكانته الاجتماعية المتميّزة. (٢) إمكاناته وقدراته الطبيعية الفطرية. (٣) ذكاؤه وقوته. (٤) مفهومه في الحياة لمعنى المنفعة. (٥) خصاله النفسية، ومنها: النُّفُور من المخاطرة والتفاؤل والتشاؤم. (٦) الأوضاع السياسية والاقتصادية السائدة في مجتمعه. (٧) الجيل الذي ينتمي إليه[١٢٠]. فوعي وإدراك جميع هذه المعلومات، يمكن أن يؤثر سلباً في الحكم الذي يكوّنه المواطنون، بشأن مفهوم العدالة من حيث الإنصاف والحيادية في هذا الحكم. ومن ثَمّ، ينبغي أن يتم وضع الشروط والاتفاقات المُنَظِّمَة لأشكال التعاون الاجتماعي في يد مواطنين عقلاء ومتكافئين ومتمتعين بحرياتهم وحقوقهم، وتم وضعهم خلف حجاب كثيف من الجهل، يحجب عنهم هذه الحقائق والأوضاع؛ حيث يؤدي وعيها وإدراكها، إلى إضعاف عنصر الإنصاف والحيادية في ما يصدُر عنهم من أحكام.

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص٢٦.

(١١٩) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 16-17.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص١١٨.

فكرة الوضعية الأصلية التي وظّفها راولز في نظريّته هي وسيلة معقولة ظاهريّاً لصياغة الشروط اللازم توفّرها لاتخاذ قرار عادل، وهي فكرة يقبلها الإسلام الشيعي[١٢١]؛ ففي حديث النبيِّ محمد (ﷺ) يقول: «أفضل الإيمان أن تحب للناس ما تحب لنفسك، وتكره لهم ما تكره لنفسك، فذلك سوف يجعلك حَكَماً عادلاً، وقاضياً مُنْصِفاً»[١٢٢]. ومن ثَمّ، فبالدخول في الوضعية الأصلية يمكن أن يساهم المرء بنجاح في تحديد الشروط والاتفاقات العادلة للتعاون الاجتماعي، إلا أنّه عندما يدخل المرء في هذه الوضعية، يكون في حاجة إلى أن يتذكّر دائماً أن هناك أسلوباً أمثل، وطريقاً قويماً لعيش الحياة، ذلك الطريق الذي لا يمكن مساواته بالطرق الخاطئة الضالة. ويبدو واضحاً أن راولز يتجاهل هذه النقطة الأخيرة، من دون أن تكون لديه حجج مقنعة لهذا التجاهل، فهو ليس واحداً من أنصار مذهب الشكوكية، ولا هو أيضاً من أنصار مذهب النسبية؛ بل هو يتّخذ موقفاً محايداً في ما يخص الحقيقة، ويترك هذا الجدل والخلاف للمذاهب الشاملة. والإسلام الشيعي يتّفق مع راولز في الرأي القائل إنّه ينبغي أن يتّخذ الأفراد موقفاً محايداً، يَسْمَح لهم بوضع شروط واتفاقات عادلة للتعاون الاجتماعي، ولكن على هؤلاء الأفراد أن يتذكّروا، دائماً، أنّ الحقيقة لا تُعادِل الكذب، والحقّ لا يضاهيه الباطل. وعلى الرغم من أن النتيجة المترتّبة على ذلك هي حرية الرأي والفكر والعقيدة، إلا أنه لا توجد قاعدة أو حجة مؤيِّدة لمبدأ فصل الدين عن الدولة؛ فالأغلبية ممن يؤكدون أنهم يسلكون الطريق الصحيح في الحياة، بإمكانهم أن يعطوا للدولة شرعيتها، ويرسخوا مكانتها وفقاً لعقائدهم ومعتقداتهم، ولكنّهم في الوقت نفسه يتبعون مبدأ الإنصاف؛ حيث يفسحون المجال للأقليات؛ لكي يسلكوا في حياتهم ما يشاؤون من الطرق والأساليب، وإن كانت هذه الأقليات لا تحظى بنصيبٍ من المال العام مماثلٍ لما تحظى به الأغلبية. وبذلك نجد، أننا لسنا بصدد نظريّة العدالة التي تبنّاها راولز، بل نجد أنفسنا، وللمرة الثانية، أمام نظرية أخرى من نظرياته، وهي نظرية التحفّظ السلوكي والأخلاقي.

---

(١٢١) يشير دومبراوسكي إلى أن فكرة الوضعية الأصلية التي طرحها راولز ووظّفها في نظريته يمكن أن يوظّفها معتنقو الديانات في معالجة الخلاف في الرأي حول الأوامر الإلهية. انظر:

Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, pp. 17-19.

(١٢٢) انظر: أبو محمد الحسن بن علي الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول**، ترجمه عن الفارسية بدر شاهين (قم: انتشارات انصاريان، ٢٠٠١)، ص٢٦.

٧ ـ كيف يتم استنباط المفهوم السياسي للعدالة كإنصاف؟

يزعم راولز أن استنباط المبدأ الأوّل للعدالة، وهو مبدأ المساواة في الحريات، واستخلاصه من الوضعيّة الأصلية، ومن وراء حجاب الجهل، هو عملية «بدهيّة»؛ إذ يرى راولز أنّ «نقطة الانطلاق التي تبدأ منها هذه الرحلة الاستنباطية التي يخوضها الأطراف المَعْنِيُّون، تتمثّل في أحد المبادئ التي تستلزم توفر الحريّات الأساسية للجميع على حدٍّ سواء، وتستلزم كذلك تكافؤ الفرص، والعدالة في توزيع الدخل والثروات». أما في ما يتعلّق بالمبدأ الثاني، فيلفت راولز أنظارنا إلى «الكفاية الاقتصادية، ومتطلّبات التنظيم والتكنولوجيا»؛ حيث يسلم جدلاً بأن: (١) تحقيق الكفاية الاقتصادية يستلزم أن يكون هناك تفاوت في حجم الثروات، وعدم تكافؤ في توزيعها. (٢) كفاءة الهيكل التنظيمي للمؤسسات السياسية والاجتماعية تقتضي أن يكون هناك اختلافات في مستويات السلطة. (٣) هذا التفاوت «يجعل كل فرد أفضل حالاً مقارنةً بالحالات التي يكون فيها التكافؤ والمساواة أساساً ومعياراً للقياس». (٤) بما أن العقلانية تعمل على إزاحة مشاعر الحسد عن نفوس الأفراد، فإنه لا يوجد إذاً مُبَرِّر أو دافع نفسي يدفع إلى رفض التفاوت المنطقي في الثروة، وفي السلطة والنفوذ[١٢٣]. وبناءً على هذه الافتراضات المذكورة آنفاً، تكون النتائج المُتَحَصَّل عليها هي: الحريات الأساسية للجميع على حدٍّ سواء، وفرصة متكافئة لكل فرد من أفراد المجتمع لتولي المراكز والمناصب السياسية والاجتماعية، ونظام اقتصادي يرفع من مستوى معيشة الأفراد الأسوأ حالاً في المجتمع.

للتوضيح، يؤكّد راولز أنه عندما تكون هناك حالة من الشك خلال الوجود في الوضعية الأصلية، يقوم الوسطاء المُمثّلون في العقلاء المعتدلين من الأشخاص باختيار استراتيجية «القاسم المشترك الأعلى» (Maximin) التي تعني تفادي الحصول على أسوأ حصيلة مُمْكِنة أو مُحتمَلة[١٢٤]. ومصطلح «القاسم المشترك الأعلى»، «ماكسيمن»، مشتق من مصطلح آخر هو، ماكسيموم مينيموروم (Maximum Minimorum)، ويعني «الارتقاء بوضع الأفراد الأسوأ حالاً

---

(١٢٣) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 130-131.

(١٢٤) Lyons, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments," p. 161.

في المجتمع إلى أعلى مستوى ممكن»[١٢٥]. واستراتيجية «القاسم المشترك الأعلى» هي: «ذلك الاختيار الذي يرفع الحدّ الأدنى من المردود الناتج إلى أعلى حد ممكن له»، بمعنى أنه «في حال إذا كانت الأمور جميعها تسير إلى الأسوأ، يضطر المرء إلى اختيار ما يحقّق له أدنى حدٍّ ممكن من الخسائر»[١٢٦]. وهناك على الجانب الآخر استراتيجية بديلة تعتمد على قاعدة نفعية، وهي استراتيجية «توقّع الحد الأعلى»؛ حيث ندرس جميع النتائج المُحتمَلة، ونضع تقديراتنا لمدى رجحان كل منها، ثم «نختار السياق أو المسار الذي يحمل لنا أعلى منفعة مُحتمَلة ويكون تحققها مُرَجَّحاً». وعلى الرغم من أن راولز يعترف بأن الاستراتيجية الثانية (النفعية) هي الأكثر عقلانية ومنطقية مقارنةً بالأولى، إلا أنه نظراً للمميزات الخاصة التي تتميز بها الوضعية الأصلية، فإننا نتبع الاستراتيجية الأكثر تحفّظاً، أي استراتيجية «القاسم المشترك الأعلى». فإذا قارنا بين الاستراتيجيتين، فسنجد أن الأسباب الدافعة إلى تفضيل الأولى هي؛ **أولاً**: حيث إن معرفة الاحتمال الأقوى والأكثر ترجيحاً أمر مستحيل أو غير مضمون، فإنّ قياس النتائج البديلة، ومقارَنة كل منها بالأخرى لاختيار أعلى منفعة مرجّحة أمر بعيد المنال. **ثانياً**: حيث إن للأفراد مفهومهم وتصوّرهم الخاص عن المنفعة، فإنّ ما يشغلهم في المقام الأول هو ضمان تحقيق هذه المنفعة التي حدّدتها مفاهيمهم، ومن ثَمّ يُعِيرون اهتماماً أقلّ للمنافع الأخرى التي يمكنهم الحصول عليها إذا ما اختاروا قاعدة الحدّ الأعلى[١٢٧]. ومن ثَمّ، يتّخذ الأطراف المشاركون في الوضعية الأصلية من كارهي المخاطر قرارهم بأن يعملوا على تقليل الخسائر إلى أدنى حدٍ ممكن، في حال إذا كانت الحصيلة الناتجة المرجَّحة هي الأسوأ[١٢٨]. وهذه الحجّة هي الأخرى تفسّر علاقة المفاهيم الجذرية الاشتقاقية التي تربط بين كلا مبدأي العدالة (المفهوم الشامل، والمفهوم الجزئي المُشْتَق منه)، وفقاً لنظرية راولز العدالة كإنصاف. فبما أن كل إنسان يهاب الدخول في المخاطر، فإن كل امرئٍ يفضل أن يضمن الحد الأدنى مساواةً بغيره من الأفراد المنخرطين معه في نظام التعاون

---

(١٢٥) Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, p. 33.

(١٢٦) Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in a Theory of Justice by John Rawls* (Oxford: Clarendon Press, 1973), p. 88.

(١٢٧) Lyons, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments," pp. 161-162.

(١٢٨) Barry, Ibid., p. 103.

الاجتماعي، بدلاً من أن يخاطر بذلك الحد الأدنى؛ أملاً في الحصول على النصيب الأكبر (الحد الأعلى) من المزايا والمنافع الاقتصادية والاجتماعية[١٢٩].

هذه صورة توضيحية، موجزة لآلية استنباط كلا المبدأين اللذين اشتملت عليهما نظرية راولز العدالة كإنصاف، واستخلاصهما من الحقائق والأفكار التي استعرضناها تفصيلاً في ما تقدم[١٣٠]. في الفصل الآتي، سأتناول بالبحث والدراسة «قاعدة الحريات الأساسية المتكافئة» على النحو الذي تبناه راولز والمنهج الذي اتبعه لاستنباط ذلك المبدأ من تلك الحجة التي استعرضناها آنفاً بتفصيلٍ

---

(١٢٩) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 135.

(١٣٠) هذه الصورة الوصفية التوضيحية لعملية استنباط مبدأيّ العدالة، تتطابق مع تلك التي قمت أنا برسمها بشكلٍ مترابط منطقياً، وذلك على النحو الذي جاءت عليه في الحجة التي قام راولز بإعادة صياغتها، إلا أن سيمونَ شامبرز (Simone Chambers) يجزم بأن بحث راولز قد اشتمل على اثنين آخرين من الحجج المؤيّدة لـ «مبدأ الاختلاف والتميز»، **الحجة الأولى**: يعترض راولز على تجاهل مذهب النفعية لقيمة الفرد، ذلك التجاهل المتجسّد في إجازة التضحية بالمكاسب التي يحقّقها بعض الأشخاص إذا كانت هذه التضحية ستؤدي إلى تحقيق مكاسب شاملة للمجتمع كله. ويرى راولز أنّ ذلك التجاهل للفارق الذي يميّز الأفراد عن بعضها بعضاً يتعارض مع فكرة «الواجب الإلزامي القاطع» التي طرحها الفيلسوف كانط (Kant) والتي تقضي بأنّه لا يجوز أن يتمّ استغلال أحد كأداة لتحقيق مصلحة آخرين؛ ومن ثَمّ، إذا كان علينا أن ننظر إلى كل شخص بأنه يعدّ هدفاً في حدّ ذاته، فإنه ينبغي لنا أن نعطي اهتماماً أكبر للأفراد الأسوأ حالاً في المجتمع، وإلا ستزداد حالة هؤلاء سوءاً في ظل الاقتصاد الحر حيث تكون فرص العيش المتاحة لهؤلاء أقل. أما **الحجة الثانية**: فهي تتعلق بطغيان الخصائص الطبيعية التي فُطِر عليها الإنسان مثل العرق، ونوع الجنس، والمواهب، والملكات، والقدرات، والطاقات؛ بمعنى أن الواقع القائل إن هناك أناس قد وُهِبوا وخُلِقوا بالفطرة، دون أن يكون لهم يد في ذلك، بخصائص وهبات أفضل من سواهم، لا يعني على الإطلاق أن هؤلاء يستحقون أكثر من استحقاق غيرهم من أفراد المجتمع لما تميزوا به من مواهب وملَكات؛ حيث إن أفراد المجتمع جميعاً يجمعهم نظام مشترك من التعاون الاجتماعي الذي ينبغي أن يعود على الجميع بالنفع والفائدة. وبهذا، فإنه لا يجوز لأفراد المجتمع الذين يملكون قدرات ومواهب أفضل وأقوى مما لدى سواهم أن ينتفعوا من هذه القدرات والمواهب الطبيعية التي خُلِقوا بها إلا إذا أفادوا ونفعوا بها أيضاً أفراد المجتمع الأسوأ حالاً. ومن ذلك يتضح أن النظام الاقتصادي ينبغي أن يوفّر لجميع أفراد المجتمع حياة كريمة ومعقولة بدلاً من مكافأة أصحاب المواهب والملكات الخاصة الطبيعية الفطرية. انظر:

Simone Chambers, "The Politics of Equality: Rawls on the Barricades," *Perspectives on Politics*, vol. 4, no. 1 (March 2006), pp. 84-85.

والواضح أن كلا هاتين الحجتين اللتين يعتبرهما شامبرز بمثابة حجتين إضافيتين مؤيدتين لمبدأ «الاختلاف والتميز»، لا يجب اعتبارهما حججاً منفصلة ومستقلة عن باقي الحجج التي استند إليها راولز لإثبات نظريته، بل هما من الأفكار الحدسية البدهية التي دفعت راولز لصياغة الوضعية الأصلية على النحو الذي يؤدي في النهاية إلى استخلاص «مبدأ التميز»، وبهذا يكون قد تمّ استيفاء الشروط اللازم توفّرها لكي تصدر أحكام حدسية من خلال اتباع منهج التوازن المتعقّل.

متعمق. وقد آثرت أن أُرْجِئ استعراض المبدأ الثاني من مبادئ العدالة لتناوله في بحثٍ آخر، وذلك لسببين؛ **الأول**: أنّ هذا الكتاب يركّز في الأساس على الصبغة العلمانية في المذهب الليبرالي، ومدى إمكانية توافق هذه الصبغة وتواؤمها مع الإسلام الشيعي. وجدير بالإشارة هنا أنّ منظور الإسلام الشيعي للحرية يحتاج إلى تناوله بمزيدٍ من التحليل والتفسير. **الثاني**: أن المبدأ الأول من مبدأي العدالة، المتعلّق بالحريات والمساواة فيها، يَلقى قبولاً واسع النطاق في المجتمعات الليبرالية المعاصرة في الولايات المتحدة وغيرها من الدول، في حين نجد أن «مبدأ تكافؤ الفرص»، و«مبدأ التميز» اللذين نادى بهما راولز قد قوبلا بالهجوم، على الأقل في المجتمعات الحديثة في الولايات المتحدة الأمريكية(١٣١). ومن هنا يتضح، أن مبدأ المساواة في الحريات الأساسية الذي نادى به راولز يمثّل بشكلٍ واضح الليبرالية المتبَعة في دول الغرب. ليس هذا فحسب، بل إن هذا المبدأ يفتح المجال للمقارنة بين المنظور الإسلامي والمنظور الليبرالي للحرية.

خاتمة

تناولنا في هذا الفصل أوجه التوافق في «قضية التوافق الجزئي بين النظريات» من خلال البحث في النظرية الأخلاقية السياسية لراولز، التي تُنادي بالمساواة في الحقوق بين البشر، كما ناقش الفصل الطابع العلماني المعتدل الذي طُبِعَت به هذه النظرية الأخلاقية السياسية، وهو ذلك الطابع الذي يؤكّد ذلك التوافق الجزئي. والنقاط الآتية توجز لنا المظاهر التي أبرزت ذلك الطابع العلماني المعتدل في نظرية راولز:

(١/أ) يؤكد راولز أنه من حق البشر أن يتولوا مهمة تحديد شروط التعاون المجتمعي واتفاقاته، وهو في ذلك يتفق في الرأي مع فكر الفيلسوف مِلْ، وإن كان راولز يتجنب أن يعلنها صراحةً ـ مثلما أعلنها مِلْ ـ بأنه يرى أن الله ليس له الحقّ في أن يضع القواعد الأخلاقية للبشر.

(١/ب) أما الإسلام الشيعي، فإنه يؤكد بالقول الصريح أن الله هو من يملك حق تقديم العون والمَدَد للبشر؛ لكي يستطيعوا وضع قواعد الطريق الصحيح القويم في الحياة بطريقة عادلة.

---

(١٣١) Chambers, Ibid., p. 81.

(٢/ أ) لم يعلن راولز، مثلما أعلنها مِلْ، أنّه ينبغي لله أن يتبع مفهومه (أي مفهوم راولز) للعدالة الاجتماعية، وهذا على الرغم من أنّ راولز يتوقّع من المتدينين أصحاب العقائد والديانات أن يُخضِعوا عقائدهم السماوية لمبادئ العدالة التي تبنتها نظريته.

(٢/ ب) يتفق الإسلام الشيعي مع راولز في أنّ العدالة هي القيمة الاجتماعية الأسمى التي تعلو قيمةً وأهميةً فوق جميع القيم، وكذلك فوق المنفعة، كما أن العدالة تجمع بين سعادة الحياة الأخروية وسعادة الحياة الدنيا للبشرية، شريطة أن تتحقق في الحياة الدنيوية الزائلة.

(٣/ أ) ويختلف راولز عن مِلْ في أنّه يتحاشى التورُّط في إعطاء أي تعليق بشأن المفهوم الأشمل والأبعد لمعنى الحياة السعيدة، ويكتفي بإعطاء المفهوم الضيّق المُقتصِر على سعادة الحياة الدنيا؛ فقد أصاب راولز عندما قصَر تنظيره في هذا الشأن فقط على صياغة مفهوم منطقي معتدل للهيكل التنظيمي الأساس للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية. وبهذا، فإنّ ما ينتظره راولز من المسلمين الشيعة ينحصر فقط في مفهوم المواطنة الصحيحة المعتدِلة.

(٣/ ب) الإسلام الشيعي يقدّر للفيلسوف راولز ابتعاده عن التورّط في البحث في المفهوم الأبعد والأشمل لمعنى الحياة السعيدة (المفهوم الذي يجمع سعادة الدنيا وسعادة الآخرة)، والتنظير له، وإحجامه عن نبذ الإسلام؛ ادعاءً بأنه دين غير صحيح، أو بأنه مذهب غير عقلاني لنهج الحياة السعيدة؛ إذ يتضح من ذلك أن مفهوم ضبط النفس وكبح جماحها الذي يدعو إليه الإسلام الشيعي متبعيه من المسلمين في كل مكان يتوافق تماماً مع مفهوم المواطنين العقلاء المعتدلين عند راولز.

(٤/ أ) نظرية العدالة كإنصاف التي وضعها راولز وتبناها بحسب منظوره الخاص، لم تتعرض للمجتمعات الإسلامية الشيعية، ولكن نظريته عن التحفظ الأخلاقي تعرضت لهذه المجتمعات، حيث أعطت مساحة تتيح للمجتمعات الشيعية المسلمة المجال لبناء الهيكل التنظيمي اللازم لها.

(٤/ ب) موقف الإسلام الشيعي من نظرية راولز عن «التحفظ الأخلاقي» هو الإعجاب والتقدير؛ حيث إنّ هذه النظرية تؤكّد ترسيخ الديمقراطية الدينية للمجتمعات الشيعية المسلمة، وتأسيس الدولة الديمقراطية الإسلامية، ولكن من ناحيةٍ أخرى نجد أنّ الحجة التي يستند إليها راولز لإثبات نظريّته عن العدالة غير مقبولة لدى المسلمين الشيعة في معظم جوانبها، ومن ثَمّ لا يمكن أن تؤدي هذه النظرية بالمجتمعات المسلمة إلى بناء الهيكل التنظيمي اللازم لها.

الفصل السادس

مبدأ الحرية عند راولز

يتناول هذا الفصل أوجه التوافق الجزئي من الوجهة النظرية بين مذهب الليبرالية عند راولز والمذهب الشيعي في الإسلام، في ما يطلق عليه فلسفيّاً «قضية التوافق الجزئي بين النظريات». وذلك، من خلال البحث في مبدأ الحرية عند راولز. يبدأ الفصل ببحث مفهوم الحرية المدنية من منظور راولز الخاص، ثم ينتقل إلى تطوّر منظوره لمبدأ الحرية تدرّجاً من أقصى حدود الحرية في إطار المساواة إلى منظومة متوافقة كلياً من الحريات الأساسية في إطار المساواة؛ حيث يتناول الفصل ذلك التطور بالبحث النقدي التحليلي. وفي النهاية، يعرض الفصل تحليلاً لقائمة الحريات الأساسية المتكافئة التي وضعها راولز وفقاً لمنظوره الخاص.

في ما يتعلق بمفهومه للحرية المدنية، يشير راولز إلى أنّ الحرية هي إجازة فعلٍ ما أو عدم إجازته، الأمر الذي يستلزم أن يكون هناك حظر قانوني لمنع تدخلات الآخرين؛ حيث إن حرية الفرد تتحدّد بالنطاق المسموح به قانوناً لهذا الفرد لأنّ يقرّر فعل شيء ما أو عدم فعله، وفي الإطار القانوني الذي يُلزِم الحكومة والمجتمع بعدم التدخّل في سلوك الفرد وتصرّفه. وبذلك، يتّضح أنّ راولز لا يؤيّد سوى مفهومٍ واحدٍ فقط للحرية، هو ذلك المفهوم الذي يؤكد قدرة المرء على التصرّف كيفما يشاء، من دون تدخّلات من الآخرين، وبالتالي يرفض ذلك التقسيم الثنائي الشهير الذي طرحه برلين (Berlin) بين حرية إيجابية وحرية سلبية.

هناك أربع أفكار تحدّد ملامح مبدأ الحرية بحسب ما يراه راولز من منظوره الخاص: (أ) الحرية في أوسع نطاقٍ ممكنٍ لها. (ب) المكانة العليا التي تحتلها الحرية فوق جميع الغايات والحقوق. (ج) حقّ المواطنين في الحصول على حريّاتهم على أساسٍ المساواة. (د) قائمة بالحريات الأساسية التي لها الأفضلية

والأولوية؛ حيث ينتقل راولز في كتاباته الأخيرة من فكرة الحرية، في أوسع نطاقٍ ممكنٍ لها، إلى الأفكار الثلاثة الأخرى محاولاً شرح أوجهها المختلفة وتأييدها بالحجة.

ويبدو واضحاً أن راولز لم يضع ضمن حساباته مبدأ الضرر الذي يشكّل حدّاً من الحدود التي ينبغي أن تُقيد الحريات الأساسية، وذلك يتضح من خلال إصراره على التمسك بفكرة وضع الحرية في المكانة العليا، التي تعطيها الأولوية فوق باقي الحقوق والمنافع الأخرى (الفكرة الثانية)، ولعلّ ذلك يُعَدّ موطن ضعفٍ وإخفاقٍ في نظرية راولز. أما في ما يتعلّق بالفكرة الثالثة (المساواة بين المواطنين في ما يحقّ لهم من حريات)، يؤكّد راولز قيمة المساواة في الحريات السياسية فقط، بينما يجيز وجود التفاوت الاجتماعي وعدم التكافؤ في توزيع الحريات الأساسية الأخرى. ويبدو واضحاً أن المزج بين كلا هاتين الفكرتين، ليس مما لا يمكن تأييده على المستوى العملي فحسب، بل هو أيضاً أمر مذموم من الناحية الأخلاقية. وقد قُوبِلت قائمة الحريات الأساسية التي يضعها راولز في أولوية الحريات بالهجوم والانتقاد، ومن أهمّ هذه الانتقادات، هو أنّ هذه القائمة تستند إلى مفهوم محدّد لمعنى المنفعة، وهو ذلك المفهوم الذي قد لا يدخل الدين ضمن حساباته.

إنّ مبدأ الحرية على ذلك النحو الذي يراه راولز هو مبدأ غير مشروع في الإسلام الشيعي؛ إذ إن الفكر الإسلامي الشيعي يرى أن التصوّر الذي يضعه راولز لمفهوم تقدّم الجنس البشري وفقاً لهذا المبدأ هو تصوّر ضيق ومحدود النطاق، كما يرى أيضاً أن راولز لم يوجّه اهتماماً كافياً لقضية الإلحاد؛ فالإسلام الشيعي لا يتفق مع راولز في الصورة الإنسانية التي رسمها للإنسان متأثّراً بفكر الفلسفة الإنسانية؛ حيث إن الإسلام الشيعي يرى أن طبيعة الإنسان هي التي تحدّد معالم الطريق المؤدّي إلى تقدم البشرية وارتقائها. بالإضافة إلى أن تأكيد راولز بأن حرية الرأي والتعبير لا يحدّها سوى الأمن والنظام الاجتماعي، الذي لا تهدد أمنه حرية الرأي والتعبير في المجتمعات المتقدمة، هو تصريح غير مقبول لدى الإسلام الشيعي؛ لأن حرية الرأي والتعبير المطلقة تبيح التعدي بالقول بما ينتهك حرمات المسلمين ومقدساتهم ويشكل ازدراءً للدين الإسلامي.

ومن الناحية التنظيرية، يضع راولز الحقّ في حريّة الفكر وحرية العقيدة

على قمة القيم الإنسانية، بالإضافة إلى أنه يخصص الجانب الأكثر قوّة في حجّته لتأييد الحقّ في نيل حرية الفكر وحرية العقيدة على أساسٍ المساواة بين الجميع. إلا أنّ إحجام راولز عن التعرّض للأديان بالدحض والتفنيد، لم يستمر طوال رحلته البحثية التنظيرية في مجال علم الفلسفة؛ حيث إن الدفاع عن قائمة الحريات الأساسية ذات الأولوية التي قام بوضعها، قد قاده إلى الاستشهاد بأفكار مِل التي تدور حول الترحيب بتنوع المذاهب وبمذهب الفَردانية، تلك الأفكار التي تشير ضمناً إلى أن جميع المذاهب والعقائد الأحادية المؤمنة بمبدأ واحد فقط بما فيها الأديان هي عقائد شريرة وفاسدة بغضّ النّظر عما تتّسم به من حكمة، وذلك وفقاً لفكرة المعقولية التي تبناها راولز؛ وهنا ينزلق بنظريته نحو النظريات المثالية، الباحثة في المذهب الليبرالي؛ ليفقد بذلك الميزة الرئيسة التي تميّز نظريته.

أولاً: مفهوم الحرية

عزف راولز عن الدخول في الجدل والخلاف حول تحديد مفهوم الحرية، ووضع رؤية محدّدة لهذا المفهوم؛ إذ إنه يرى أن الحرية يمكن فهمها بكل بساطة إذا نظرنا في ثلاثة «عناصر» ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمعنى الحرية: **العنصر الأول**؛ وجوب أن يكون هناك عامل وسيط، يتمثّل في شخص يتّصف بأنّه مواطن متمتّع بحريته وبحقوقه السياسية والشرعية. **العنصر الثاني** من عناصر الحرية هو القيود والموانع التي يكون «الوسيط» متحرّراً منها، بمعنى أن ينتفي وجود التدخلات المتعمّدة من قِبَل الآخرين. **وأخيراً**، ينبغي أن تكون الفرصة متاحة أمام الوسيط الحر لاختيار ما يشاء. ومن ثَمَّ، الغياب التام لعنصر التدخّلات الخارجية لا يكفي وحده لتكوين المفهوم الصحيح للحرية؛ إذ إنّ الوسيط ينبغي أن يكون قادراً على «أن يفعل شيئاً ما أو ألا يفعله»[1].

بعبارة أخرى، يرى راولز أن حرية الفرد تتحدد بناءً على النطاق المسموح له قانوناً، بأن يقرر فعل شيء ما أو عدم فعله، وفي الإطار القانوني الذي يُلزِم الحكومة والمجتمع بعدم التدخّل في سلوك الفرد وتصرّفه؛ فهو يُعرِّف الحرية بأنها مدى السماح بفعل تصرف معين أو بعدم فعله؛ وذلك في إطار التزام الحكومة والمجتمع بما يلزمهما به القانون من عدم التدخّل في تصرّفات

(١) John Rawls, *A Theory of Justice*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 176-177.

الفرد[٢]. ويبدو واضحاً أن راولز، مثله في ذلك مثل مِل، قد ضَمَّن تعريفه المبسّط لمفهوم الحرية، ذلك التقسيم الثنائي لأنماط الحرية، الذي حدّده برلين إلى «حرية إيجابية» و«حرية سلبية». ومن ثَم، يتضح أن جيفري بول (Jeffrey Paul)، لم يكن على صواب عندما قال إنّ راولز يُعَرِّف الحرية «من منظورٍ سلبي»؛ إذ يرى أنّ «الحرية هي أن تفعل أشياء معينة غير مكبّلة بأشكالٍ شتى من القيود الممكنة»[٣]. ووفقاً لآراء راولز في هذا الشأن، لا توجد أنماط مختلفة من الحرية؛ وبالتالي لا يوجد لمبدأ الحرية مفهومان؛ فالحرية ببساطة هي القدرة على أن تفعل شيئاً ما أو على ألا تفعله، الأمر الذي يقتضي غياب عنصر التدخّلات من أي أطراف خارجية، سواء من قِبَل الحكومة أو المجتمع؛ حيث يحيا المرء في محيط يدرك معنى الإرادة الحرة للإنسان ويعمل على تحقيقها. ولكي يكون رفض التقسيم الثنائي للحرية بين «حرية إيجابية» و«حرية سلبية»، مبنياً على أساسٍ سليم، فإنه لا بد من تفسير التعارض بين كلا هذين النمطين اللذين يفرّقان بين الحالات المختلفة للحرية، و«يحدّدان القيمة الخاصة بكلّ نوع من أنواع الحريات عندما ينشأ الصراع بينهما»[٤].

ثانياً: مبدأ الحرية

وفقاً لنظرية راولز، مبدأ العدالة الأول ما هو إلا صياغة للنموذج الجمهوري المثالي لمبدأ المواطنة؛ ووفقاً لهذا النموذج، «يتقاسم المواطنون جميعاً حقوق المواطنة المشترَكة بينَهم والتي هي مجموعة متماثِلة من الحقوق»[٥]. ويعدّ هذا المبدأ تجسيداً لجوهر المذهب الليبرالي الذي يتمسك بمبدأ الحرية المستمدة من قيمة المساواة في حقوق المواطنة[٦]؛ فإذا لم يكن هناك تسلسل هرمي ينظّم العلاقة بين أفراد المجتمع؛ حيث يتمكّن شخص ما، بناءً على هذا التسلسل، من فرض إرادته على الآخرين، فإنّ

---

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٧ ـ ١٧٨.

(٣) Jeffrey Paul, "Rawls on Liberty," in: Zbigniew Pelczynski and John Gray, eds., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (London: Athlone, 1984), p. 387.

(٤) Rawls, Ibid., p. 176.

(٥) Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2001), p. 7.

(٦) Andrew Levine, *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 187.

كل شخص سوف تكون له مطلق الحرية في إدارة شؤونه الخاصة كيفما يشاء. والليبرالية بوجه عام ـ كما أوضحنا في جزءٍ سابقٍ من هذا الكتاب في سياق تناولنا لهذا المذهب ـ هي نظرية باحثة في مبدأ الحرية. وقد ثبت أن المذهب الليبرالي الذي تبنّاه مِلْ، من منظوره الخاص يعطي قدراً كبيراً لقيمة الحرية الفردية بوجهيها: حرية الفكر وحرية الرأي والتعبير كحرية مطلقة، بينما ينادي بتقييد حرية التصرف وعدم إطلاقها وذلك من خلال تفعيل مبدأ الضرر. وفي ما يتعلّق بحرية التصرّف، فإنّ النظرية الليبرالية التي تبناها مِلْ تعطي الأولوية في القيمة لمبدأ الضرر على مبدأ الحرية. وفي ما يتعلق بنظرية راولز التي تبنت المذهب الليبرالي، فإننا نجد أن السمات التي تميّز هذه النظرية تكمن في ما يتمسك به راولز من أفكار بشأن الحرية، وهذه الأفكار هي كالآتي: (أ) فكرة الحرية في أوسع نطاقٍ ممكنٍ لها؛ أي الحريات الأساسية. (ب) فكرة المكانة العليا والأولوية الأولى التي تحتلها الحرية ليس فقط فوق جميع الغايات الإنسانية؛ بل أيضاً فوق جميع الحقوق والمنافع الأساسية الأخرى. (ج) حقّ كل مواطن في الحصول على الحرية المتجسّدة في نصيبه من الحريات الأساسية على أساس المساواة بين المواطنين جميعاً؛ وذلك وفقاً لمنظور راولز ووجهة نظره الخاصة. (د) القائمة التي وضعها راولز والتي تشتمل على الحريات الأساسية ذات الأفضلية والأولوية، مع توضيح العلاقة التي تربط بين مختلف الحقوق والحريات.

يقدّم لنا راولز من خلال كتاباته ثلاث صيغ مختلفة لمبدأ الحرية وفقاً لمنظوره الخاص، مبتعداً عن بعض الأفكار السابقة ومُعَدِّلاً في بعضها الآخر، ذلك التعديل الذي اشتملت عليه آخر صياغةٍ جاء بها لمبدأ الحرية. ولكي نقف بكل دقة على نظريّة الحريّة التي تبنّاها راولز بحسب منظوره الخاص، سنستعرض في الجزء الآتي من هذا الفصل، الأفكار الأربع التي ذكرناها في ما سبق، ونتناولها بالدراسة الجامعة الشاملة للتطورات التي طرأت على هذه الأفكار مرتَّبةً بحسب تسلسلها الزمني. وكما سيتضح في الشرح الوارد تِباعاً في هذا الفصل، مبدأ الحرية وفقاً للمنظور الخاص للفيلسوف راولز هو نقطة الارتكاز المحورية في تقييم مدى توغّل مذهبه الليبرالي في الفكر العلماني، ومدى نجاح راولز في التخفيف من حدة العلمانية التي توغّل فيها المذهب الليبرالي الشامل عند الفيلسوف مِل.

١ ـ فكرة تحقيق أقصى قدر ممكن من الحرية

يشير راولز في أول صياغة وضعها لمبدأ الحرية ضمن نظريته العدالة كإنصاف إلى فكرةٍ كانت مثاراً للجدل، ومَفادها أنّ قيمة الحرية تكمن في إمكانية الوصول إلى أقصى قدرٍ ممكن من الحرية؛ فالحرية هي قيمة إنسانية عليا من القيم الأساسية للإنسان، تستحق ما يبذل في سبيل الحصول عليها من جهد وعناء. ومن ثَمَّ، في حين نجد أن إتاحة الحريات للجميع على أساس المساواة هي شرط أساس لتحقيق العدالة، وفقاً لما يشير إليه راولز في صياغته الأولى لمبدأ الحرية، نجد من ناحيةٍ أخرى أنه «إذا ما أُتيح أمام الجميع إمكانية الحصول على قدرٍ أقصى من الحرية، من دون أن يكون ذلك على حساب أشياء أخرى، ومن دون حدوث أي تضارب بين الحريات والمصالح، فإنّه من غير العقلاني ألا نستغل هذا النطاق الأوسع من الحرية، ونكتفي بالقدر الأدنى منها، ونستقر على هذا الوضع». ومن هذا المنطلق، جاء المسمّى الذي أطلقه راولز على المبدأ الأول من مبدأي العدالة اللذين ضَمَّنَهما في أول صياغة وضعها لمبدأ الحرية، وهو مبدأ «القدر الأقصى من الحرية المتكافئة» والذي يعني أن «كل شخص يشارك في عمل أو نشاط اجتماعي مشترك، أو يتأثر بشكل أو بآخر بمثل هذا العمل، يكون له حق متكافئ في الحصول على القدر الأقصى من الحرية على أساس المساواة بين الجميع»[٧].

وعلى الرغم من أنّ راولز قد أقدم على تعديل الصياغة الأولى التي وضعها لمبدأ الحرية، وضَمَّن هذه الصياغة المعدّلة في كتابه **نظريّة العدالة** *(Theory of Justice)*، إلا أنه يؤكّد تمسّكه بقيمة الحرية في أقصى حدٍ لها؛ ففي هذا الكتاب، وتحديداً في هذه الصيغة الأخيرة المعدّلة لمبدأ الحرية، يجزم راولز بأنه «ينبغي أن يحصل الأفراد على أنصبتهم العادلة من الحريات الأساسية في أوسع نطاق ممكن لها، بحيث يحصل كلّ فرد منهم على منظومة متكاملة من هذه الحريات تتكافأ مع كلّ منظومة يحصل عليها غيره من الأفراد»[٨]؛ وبذلك، يتضح أنه في حين ينتقل راولز من فكرة الحرية، بمفهومها الوارد في صياغته الأولى لمبدأ الحرية، إلى ذلك المفهوم الذي يسعى إلى ترسيخ قيمة الحرية

---

(٧) John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," in: John Rawls, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 48-49.

(٨) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 220.

باعتبارها منظومة متكاملة من الحريات الأساسية، وفقاً لما اشتملت عليه قائمة الحريات التي وضعها راولز، نجد أن راولز لا يزال يرى أن هذه المنظومة المتوافقة من الحريات الأساسية ينبغي أن تقدَّم في أقصى قدرٍ ممكن لها إلى كل فرد.

وتعترض المفكرة والفيلسوفة أونيل (O'Neill) على فكرة القدر الأقصى الممكن من الحرية، أي من الحريات الأساسية على أساس أن هناك افتراضاً خاطئاً بأنّ تحديد مجموعة الحريات الأساسية التي تكون «أكبر قدراً» من مجموعة أخرى من هذه الحريات هو أمر ممكن، على اعتبار أن المقصود هنا بعبارة «القدر الأقصى»، العدد الأقصى من إجمالي عدد الحريات الأساسية؛ فهي تستند في اعتراضها هذا إلى فكرة أنه بإمكاننا دائماً «أن نبرهن على أنّ أي منظومة من الحريات الأساسية تتماثل من حيث العدد مع مجموعة أخرى من الحريات؛ حيث إن الاختلاف لا يكمن في العدد بل هو اختلاف في نوعية الحريات التي تضمها قائمة الحريات الأساسية»[٩]، ومن ثَمّ، فكرة القدر الأقصى من الحرية من حيث الكم ـ أي بمعنى العدد الأقصى من العناصر التي تشتمل عليها منظومة الحريات الأساسية ـ فكرة غير معقولة.

وهناك فرضية أخرى تتعلق بتحديد ماهية المنظومة المؤلّفة من القدر الأقصى من الحريات تقول إنّ منظومة الحريات يمكن أن تكون مشتملة على جميع الحريات التي تضمّها المجموعات الأخرى، بالإضافة إلى بعض الحريات ذات الطابع الخاص التي تميّز هذه المجموعة عن غيرها، بمعنى أنه يمكن لمجموعة من الحريّات أن تكون هي المجموعة الغالبة والسائدة بما تضمّه من حريات. وترفض أونيل هذه الفرضية أيضاً مستندةً إلى أنّه من الممكن أن يكون هناك تضارب بين اثنين من الحرّيات بالنسبة إلى مجموعة من الأفراد؛ ويعطينا غراي (Gray) أمثلة على هذه الحريات المتضاربة؛ فهناك حرية التنظيم والتي تبرر نبذ المعلّمين الشاذّين (الجنس الثالث)، وهناك أيضاً التحرر من التمييز ضدّ الشواذ جنسياً والتي تمنع نبذ هؤلاء[١٠]، وبذلك نجد أن عدم قابلية الحريات

---

(٩) Onora O'Neill, "The Most Extensive Liberty," *Proceedings of Aristotelian Society,* vol. 80 (1979), p. 50.

(١٠) المصدر نفسه، ص٥١، و

John Gray, *Two Faces of Liberalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2000), p. 79.

المختلفة للقياس نتيجة التعارض بين بعض منها يُضعِف إمكانية تحديد المجموعة الغالبة والسائدة من الحريات.

هناك تحليل آخر بشأن الحريّات الأشمل، مَفاده أن هناك مجموعة من الحريات الأساسية يمكن أن تكون القاسم المشترك بين جميع الحريات المشتركة في عناصر متماثِلة، ومن ثَمّ تكون هذه المجموعة هي الأكبر والأشمل من أي مجموعة أخرى. إلا أنّ أونيل ترفض أيضاً هذا التحليل؛ حيث تنفي إمكانية تحديد منظومة الحريات الأساسية التي يمكن أن تكون القاسم المشترك بين جميع منظومات الحريات المشتركة في الخصائص والإمكانية؛ ذلك لأنه يكون بالإمكان دائماً تشكيل منظومة مناظِرة من الحريات، التي لا يوجد بينها وبين نظائرها من المنظومات حريات تمثّل قاسماً مشتركاً بينها؛ فإذا قمنا على سبيل المثال بتأليف مجموعة من الحريات تضمّ من بين عناصرها حرية التصويت، فإنّه من الممكن أن نسلم جدلاً بوجود منظومة أخرى مقابلة لها، تضمّ من بين عناصرها حرية منع الآخرين من التصويت. وهكذا يتّضح أنه لا يمكننا تحديد مجموعة الحريات الأساسية التي يمكن أن تتشارك مع غيرها من المجموعات المناظِرة في قاسم مشترك؛ حيث تكون هذه المجموعة هي مجموعة الحريات الأساسية الأشمل(١١).

ومن ناحية أخرى نجد أنّ تحوّل راولز في نظريته العدالة كإنصاف، عن فكرة الحرية باعتبارها قيمة في حدّ ذاتها إلى فكرة الحريات الأساسية التي ضَمَّنها كتابه **نظرية العدالة** *(Theory of Justice)*، لم تقدْه إلى إجراء تعديلٍ في فكرته المتعلّقة بالحرية أيضاً، وهي فكرة أقصى قدر ممكن من الحرية. فيشير راولز إلى أنّ منظومة الحريات الأساسية التي ينبغي الوصول بها إلى أقصى حدودٍ لها هي تلك التي تضمّ نوعية خاصة من الحريات، ثمّ يعدل عن فكرة أقصى قدر ممكن من الحرية بشكلٍ واضح، في إطار ردّه على بعض الاعتراضات التي وجّهت إلى المبدأ الأول من مبدأي نظريته العدالة كإنصاف، وذلك في كتابه **الليبرالية السياسية** *(Political Liberalism)*. ويقرّ راولز بالأسباب التي كانت وراء عدوله عن هذه الفكرة كالآتي: **أولاً**؛ أن توسيع نطاق اثنين من «الحقوق المعنوية» وممارسة هذه الحقوق لا يمكن أن يتمّ في آنٍ واحد. **ثانياً**؛

---

(١١) O'Neill, Ibid., pp. 51-52.

«إنه لدربٌ من الجنون والحماقة القصوى أن نحقّق أقصى حدّ من العدالة، وأن نأتي بأقصى حدّ من التصرفات والسلوكيات المنطقية المتعقّلة، بأن نزيد من عدد الأحداث والدواعي التي تقتضي ذلك ونأتي بأعلى حدٍ منها». ومن ثَم، استبدل راولز فكرة القدر الأقصى الممكن من الحرية، بفكرة المنظومة المتوافقة المتكاملة من الحريات الأساسية(١٢).

٢ ـ فكرة المكانة العليا لمبدأ الحرية

يطرح راولز فكرة أخرى تميّز نظريته النوعية عن الحرية، ومضمونها أن الحرية تحتل المكانة العليا المطلقة التي تجعلها على رأس القيم الإنسانية الأخرى. ولم يورِد راولز في أولى صياغاته لمبدأ الحرية نصاً صريحاً أن الحرية تحتلّ المرتبة العليا فوق جميع المنافع والحقوق الإنسانية؛ ولكن في كتابيه **نظرية العدالة** و**الليبرالية السياسية** كانت المسألة تستلزم حتماً تضمين نصٍ صريحٍ بذلك؛ فيرى أن مجموعة الحريات الأساسية لها الأولوية ليس فقط على الغاياتِ الإنسانية المختلفة، بل أيضاً على الحقوق والمنافع الأساسية الأخرى، مثل الوصول إلى المناصب العامة. وهذه الأولوية لا بد من أن يتمّ تشريعها بموجب نص صريح في الدستور لكي نضمن تحقّقها؛ إذ ينبغي للهيئة التشريعية أن تسعى إلى وضع نصّ قانوني، توضَع بموجبه الحرية في أولوية القيم الإنسانية الأخرى، وهذه الأولوية «تنعكس في أسبقية انعقاد الجمعية التأسيسية الواضعة للميثاق الدستوري قبل البدء في المرحلة التشريعية التي توضع فيها باقي التشريعات». وتتجسد هذه الفكرة بقوة في ما يسميه راولز قاعدة الأولوية؛ حيث يرى أن «تصنيف مبادئ العدالة من حيث الأولوية في القيمة والأهمية لا بد من أن يتمّ وفقاً للمعنى الجذري المشترك بين هذه المبادئ»، ومن ثَمّ «لا يمكن تقييد الحريات إلا إذا كان هذا التقييد في صالح الحرية». ومن ثَمّ، أي تعدٍّ على الحريات الأساسية لا يمكن أن يكون مقبولاً في ظلّ تأكيد، على سبيل المثال، ضرورة رفع مستوى الرفاهية الاقتصادية؛ حيث تطغى مجموعة معينة من الحريات فوق مجموعة أخرى في حالة حدوث التعارض بينهم(١٣).

فكرة المكانة العليا التي تحتلّها الحرية والاكتمالية الذاتية التي تتمتع بها،

---

(١٢) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 331-335.

(١٣) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 53-54, 175 and 220.

تُظهِر بوضوح سعي راولز إلى تحقيق طموح الليبراليين في ترسيخ مكانةٍ عليا للحرية، تضعها على قمة القيم الإنسانية[١٤]. وكما رأينا في الفصل الثالث، الفيلسوف مِل ينكر هذه المكانة والاكتمالية الذاتية على قيمة الحرية؛ وذلك بأن أعطى الأولوية لمبدأ الضرر على مبدأ الحرية؛ بمعنى أن الحرية لا بد من أن تُقيَّم بناءً على مدى عدم تسببها في إحداث الضرر لأي إنسان. ولم يَحِد راولز عن فكرة المكانة العليا للحرية، بل ظل متمسكاً بها حتى في آخر صياغةٍ وضعها لمبدأ الحرية؛ ففي كتابه **الليبرالية السياسية** يشير إلى أن: «الأولوية التي تحتلّها الحرية تكمن في الواقع القائل إنّ الحرية الأساسية لا يمكن أن تُقيّد إلا إذا كان ذلك التقييد في صالح واحدةٍ أو أكثر من الحريات الأساسية الأخرى». ومن هنا يتّضح أن الاكتمالية الذاتية التي تتمتع بها الحريات الأساسية، بوصفها قيمة من القيم الإنسانية، تنبذ فكرة تقبل «دواعي المنفعة العامة أو مبرّرات القيم المثالية» التي تدعو إلى تقييد أيٍّ من الحريات الأساسية[١٥].

إذن يتضح أن الشيء المؤكد، والحقيقة المطلقة التي لا لبس فيها عند راولز، هي أن الحرية تحتل المكانة العليا فوق كل الغايات والحقوق الإنسانية الأخرى، ويؤكد هذه الحقيقة المطلقة من خلال الترتيب اللفظي لمبدأي العدالة في نظريته وبموجب الخاصية التي تتمتع بها الحرية بوصفها قيمة إنسانية وهي الاكتمالية الذاتية؛ إلا أن ذلك التأكيد المطلق من جانب راولز، لا يتسق مع أفكارٍ أخرى لا يزال يتبنّاها؛ فهو يُقِرّ بما لا يدع مجالاً للشك بضرورة تقييد حرية الفكر والرأي باعتبارها نموذجاً صارخاً ونابضاً للحريات الأساسية لصالح «الأمن والنظام العام»، ليس هذا فحسب، بل يشير راولز أيضاً إلى أنّ ذلك التقييد لا يختلف عليه أي فرد منا[١٦]. وفي ما يتعلّق بقيمة كلٍ من الأمن والنظام العام، فإنّها تكمن في مدى خطورة كلا هذين العنصرين في تمكين المواطنين، في أي مجتمع من السعي وراء ما لهم من مصالح ومنافع، ومن الوفاء بما عليهم من التزامات ضرورية؛ لكي يتمتع كل فرد بحريته الشخصية، إلا أن هذا لا يعني أن كلاً منهما يحمل المفهوم نفسه عن الحرية، بل إنّ

(١٤) Harry Brighouse, "Egalitarian Liberalism and Justice in Education," *Political Quarterly*, vol. 73, no. 2 (April-June 2002), p. 182.

(١٥) Rawls, *Political Liberalism*, p. 295.

(١٦) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 186.

المفاهيم مختلفة. ومن ثَمَّ، ينبغي أن يعترف راولز بأن الأمن والنظام العام أعلى قيمةً من الحرية الشخصية، وبالتالي يستحقان أن يوضعا على قمة المنافع الإنسانية بما فيها الحرية، وهذه الأولوية هي التي تجيز تقييد الأولى لصالح الثانية. وبذلك نجد أن المكانة العليا المؤكّدة التي يحتلها الأمن فوق الحرية، تعمل بلا جدال على تقويض تلك المكانة العليا التي يعطيها راولز للحرية، وتدحض وجهة نظره في أن الحرية هي في حد ذاتها قيمة تامة ومكتملة، وتُحِيلُنا بذلك إلى نظرية مِل عن الحرية لنرى في نظرية الحرية عند راولز صورة مماثلة تسير على النهج نفسه، الذي بموجبه أعطى مِل الأولوية لمبدأ الضرر؛ ليكون قيداً يتحدّد على أساسه نطاق الحرية.

ولعل وجود الأمن والنظام العام على قمة القيم الإنسانية؛ وبالتالي إعطاؤه الأولوية على قيمة الحرية، هو ما يفسر المشروطية الموضوعة أمام الأولوية التي تحتلها الحرية بموجب «شروط منطقية ومعقولة» لممارسة الحريات الأساسية، ومن بين هذه الشروط: «الإرادة السياسية» و«مستوى التقدّم الاقتصادي» للمجتمع المَعني، والثقافة السائدة في إدارة المؤسسات بديمقراطيةٍ ومهارة، وغيرها من الشروط. ويجزم راولز بأن هذه الشروط مستوفاة على سبيل المثال في الولايات المتحدّة حالياً، وبالتالي فإن الأوضاع في دولةٍ مثلها تدعم وجود الحرية واقعيّاً في أولويات القيم الإنسانية؛ حيث قد لا تشكل الحرية عاملاً يهدّد الأمن الذي هو يحمل القيمة الأولى فوق جميع القيم الإنسانية. بعبارةٍ أخرى، في حين نجد أنه في الحالات التي يحدث فيها التضارب بين الحرية والأمن، ينبغي أن تترك الحرية حقّ الأولوية للأمن، نجد أنه في ظلّ السياسة والتنمية الاجتماعية في الولايات المتحدة لا تكون الحرية عاملاً مهدِّداً للمكانة العليا التي تحتلها قيمة الأمن. وفي ما يتعلق بحرية الخطاب السياسي المطلقة، يطرح راولز رأياً مفاده: «يبدو بوضوح أنه في مجتمعٍ يخضع لحكمٍ ديمقراطي نموذجي في ظل ظروفٍ مواتية مثل المجتمع الأمريكي، تكون هناكً على أرضٍ الواقع ممارسة فعليّة لحرية الفكر والرأي بشكل مطلق على نحوٍ يتيح للجميع استخدام العقل والمنطق في شؤون العدالة السياسية والاجتماعية»[(١٧)]. وهذا التحليل الذي يقدّمه راولز ليس فقط مؤشراً آخر على أنّ نظريته «العدالة كإنصاف»، موجهة خصيصاً إلى مجتمعات الغرب التي تتميز بأنها مجتمعات

---

(١٧) Rawls, *Political Liberalism* pp. 297, 346 and 348.

صناعيّة متحضّرة ومتقدمة، وذات باعٍ طويل في ممارسة الديمقراطية وسيادة القانون، بل هو أيضاً دلالة على نيةٍ راولز بأن يثبت بأثر رجعي سلامة النظام السياسي في الولايات المتحدة الحديثة.

وقد وُجِّه إلى قاعدة الأولوية التي أقرّها راولز من خلال نظريته اعتراضٌ آخر ينشأ عن فكرة تقييد الحريات بموجب مبدأ الضرر الذي لا مَفَرّ من التعرض له عند التنظير لفكرة الحرية. وقد كان بإمكان راولز أن يحاول البرهان بالحجة على أن الضرر المادي الذي ينتج عن ممارسة فردٍ ما لحريته قد يؤدي فعليّاً إلى عدم تَمَكُّن آخرين من ممارستهم لحرياتهم، إلا أنّ رأي راولز في هذا الشأن هو أنّ «العلم بأنّ مثل هذه الأضرار لم يتمّ منعها، ربما يوجد لدى ضحايا هذه الأضرار المحتملين حالة من التوجّس والشك تؤدي بهم إلى تثبيط هممهم وكبت تصرفاتهم بصورةٍ بالغة السوء». وهذا التفسير يعني أنه عند الموازنة بين قيمة الحرية والقيمة السلبية للضرر، فإنّ هناك حتماً ضرراً بالغ الخطورة ينشأ عن حرية التصرّف. ومن ناحيةٍ أخرى، تقييد الحرية لمجرد توقّع وقوع الضرر أمر غير منطقي[(١٨)]. وبناءً عليه، فإنّ قاعدة الأولوية لا يمكن أن تكون كافية لتعليل منع الأفعال والسلوكيات المحدِثة للضرر لمصلحة الحرية، بل إنّ عدم الرغبة في إلحاق الأذى والضرر بالآخرين، بمحض الإرادة الحرّة هي التي تكبح جماح الحرية، هذا بالإضافة إلى أنه، اعتماداً على ما لدينا من حدس، يمكننا تَبَيُّن أنّ كراهية القهر النفسي إنما تنبع مما يصيب به المرء من أذىً نفسي وروحي، وليس من عدم تمكينه من ممارسة أي حريةٍ من الحريات الأساسية؛ فنحن نستنكر الضررين البدني والنفسي، ليس لأنه قد يشل قدرتنا على التصرف السليم في حياتنا المستقبلية، بل لأن ما تلقيناه من ضرر يخلف لنا ذكرياتٍ مؤلمة، حتى وإن انتفى حدوث هذا الضرر مستقبلاً أو حدوث أي تأثير سلبي قد ينعكس على تصرفاتنا في المستقبل من جرّاء هذا الضرر. فعلى سبيل المثال، أذى الصحة النفسية أوالجسدية الذي يحدث لشخص ذي سلطة؛ حيث خشية تقييد حريته في المستقبل مستحيل، هو أمر مُستهجَن مثله مثل إلحاق الأذى بشخصٍ ضعيف يُخشى على مصير حريته من القيود.

---

(١٨) H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority," in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, edited with an introduction by Norman Daniels (California: Stanford University Press; Oxford: Blackwell 1975), p. 245.

ومن ناحيةٍ أخرى نجد أن فكرة اعتلاء الحرية المكانة العليا على جميع القيم الإنسانية الأخرى، تستهدف الدين ومبادئه مباشرة؛ فكما شرحنا من قبل في الفصل الثالث أن الحرية الإيجابية في الإسلام الشيعي تنشأ عن السمو والارتقاء الروحي الذي يمكن التوصل إليه من خلال اتباع الطريق إلى الله. ومن ثَمَّ، ينبغي أن تكون لهذه الحرية الأولوية فوق باقي الحريات الأخرى. بالإضافة إلى أنّ الحريّة في الإسلام الشيعي تكون مقيّدة بموجب مبدأ الضرر الذي يشمل الضرر النفسي الذي يصيب المسلمين، إذا قام أحد بالتطاول على الذات الإلهية أو بسبِّ الرسل المبعوثين من الله. هذان الاعتراضان اللذان وجِّها إلى مبدأ الحرية، هما أبرز الاعتراضات التي بموجبها يرى المسلمون الشيعة مبدأه غير مقبول، والتي تؤكد بالتالي استحالة وجود التوافق التام بين المذهب الليبرالي عند راولز والمذهب الشيعي في الإسلام.

٣ ـ فكرة الحرية المتكافئة بين الجميع

الحرية باعتبارها مظهراً من مظاهر العدالة التي تجسّد بداهةً فكرة المساواة، لا بد من أن تتاح للجميع على حدٍ سواء. بعبارة أخرى، نجاح راولز في التوسّع في تناول بعض القيم الإنسانية التي ينبغي أن تُمنَح لكل فرد على أساس المساواة بكل ما تحمل الكلمة من معنى، كان عاملاً جوهريّاً في تصنيف نظريته بأنها نظرية عن العدالة. ففي نظريته العدالة كإنصاف، يتناول راولز الحرية؛ إذ إنّها قيمة إنسانية لا بدّ من أن تُتاح لكل فرد على أساس المساواة بكل ما تحمل الكلمة من معنى. ويقول مشيراً إلى تمحور المبدأ الأول من العدالة كإنصاف حول فكرة المساواة في الحرية محاولاً أن يبرهن بالحجة على أن: «العدالة لا تقتضي إلا المساواة في الحرية»، وذلك مع تقبل التفاوتات الاجتماعية في بعض الجوانب الأخرى[١٩]، إلا أنّ راولز في آخر أعماله الفلسفية نجده يميّز بين «الحرية» و«مقدار الحرية»؛ مجيزاً أن تكون هناك فوارق في «مقدار الحرية»؛ ففي آخر صيغة وضعها راولز للمبدأ الأول التي ضَمَّنها كتابه **نظرية العدالة**؛ يقول: «لكل فرد الحق في التمتّع بمنظومة متكاملة من الحريات الأساسية، تكون على أوسع نطاقٍ ممكن وتتعادل مع المنظومة نفسها التي يحصل عليها غيره من أفراد المجتمع، بحيث يتساوى الجميع في

---

(١٩) Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," p. 48.

هذا الحق»[٢٠]. وعلى الرغم من أنّه شدّد في هذه الصيغة على أهمية المساواة بين الجميع في الحريات الأساسية، إلا أنه أجاز في ما بعد التفاوتات في مقدار الحرية.

وعن فكرة «مقدار الحرية» التي تبنّاها راولز، فإنّها تتألّف من ثلاثة عناصر: **العنصر الأول**؛ والذي يسمّيه بودجه (Pogge) «الحرية الشرعية» يتمثّل في «الاعتراف العام» بالحقوق الواجبة لأفراد المجتمع بوصفها حقوقاً متفقاً عليها. **العنصر الثاني**؛ وهو عنصر يندمج فيه العنصر الأول؛ حيث يطلق عليه بودجه «الحرية الشرعية واجبة النفاذ»، ويتمثّل هذا العنصر في حماية هذه المنظومة المعترَف بها التي تضمّ مجموعة الحقوق الواجبة لأفراد المجتمع. **العنصر الثالث**؛ هذا العنصر يندمج فيه العنصران الأول والثاني؛ حيث يطلق عليه راولز «مقدار الحرية» في حين يسمّيه بودجه «الحرية الجديرة بالجهد»، ويتمثّل هذا العنصر في مدى إتاحة سبل الاستفادة من «الحرية الشرعية واجبة النفاذ» أمام جميع مواطني المجتمع[٢١]. وإذا نظرنا في هذه العناصر بشكل مفصّل في إطار نظرية راولز عن العدالة كإنصاف، فسنجد أن المساواة في الحرية التي ينصّ عليها المبدأ الأول، تصل إلى حدّ الواجب الذي يفرض إتاحة الحرية الشرعية واجبة النفاذ؛ حيث تكون التفاوتات التي تحدث في مرحلة توزيع الموارد الماليّة التي تمكّن المواطنين من التمتّع بحرياتهم المشروعة النافذة بموجب القانون فوارق جائزة ومشروعة.

ومن ثَمَّ، تتناغم العدالة مع شتى مستويات التمتع بالحرية التي ينالها المواطنون، تلك الحرية الجديرة بالجهد المبذول لأجل الحصول عليها؛ ففي كتابه **نظرية العدالة**، يحاول راولز أن يبرهن على صحة منظوره للحرية قائلاً: «المساواة في الحرية هي أن تُمنَح للجميع على حدٍ سواء»، هذا على الرغم من قوله: «إن مقدار الحرية الذي يناله الأفراد يختلف من فردٍ إلى آخر». وسبب ذلك الاختلاف يرجع إلى الاختلاف في مدى تمكّن المواطنين من الوصول إلى «السلطة والثروة، وبالتالي إلى قدرٍ أكبر» من «الموارد التي تمكّنهم من تحقيق أهدافهم» أو قدر أقل منها. فنجد أن أقصى ما يمكن أن تقدّمه العدالة كإنصاف للمواطنين «الذين لا يتاح أمامهم سوى المقدار الأدنى من الحرية»، يتمثّل في

---

(٢٠) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 220.

(٢١) Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), p. 128.

تعويضهم عن ذلك الفرق في مقدار الحرية، من خلال السعي «إلى رفع مقدار الحرية الذي تحصل عليه الفئة الأقل نصيباً من الحرية إلى أقصى حدٍ ممكنٍ منها»، وذلك بدلاً من إزالة التفاوتات بين الحريات وجعلها عند حدٍ سواء، وبذلك «يتحدد أمامنا الهدف من العدالة الاجتماعية»(٢٢). ومن ثَمَّ، بما أن التفاوت في مقدار الحريات أمر محتوم لا مفر منه، فإن الدور الذي تؤديه العدالة كإنصاف هو العمل على رفع مقدار الحريات الواجبة لمن هم أقل حظّاً في الموارد الموصلة إليها، والوصول بهذا المقدار إلى الحد الأعلى، وذلك بدلاً من محاولة تسوية التفاوتات من حيث المقدار في ما بين الحريات التي تستحق ما يبذل لأجل الحصول عليها من جهد وعناء.

وفي آخر صياغة وضعها للمبدأ الأول من مبدأي العدالة، يشير راولز إلى مشروعية وجود التفاوت في مقدار الحرية؛ حيث يطرح رأياً مفاده: «إن لكلّ فرد من أفراد المجتمع حقاً عادلاً في المطالبة بمنظومة متكاملة من الحريات والحقوق الأساسية التي تفي باحتياجاته، وتتكافأ مع غيرها من المنظومات التي يحصل عليها الآخرون على أساس العدالة والمساواة، مع الأخذ في الاعتبار مشروعية التفاوت في مقدار الحرية، وعلى أن تكون الحريات السياسية العادلة هي فقط الحريات المكفولة داخل كل منظومة منها، بقدرٍ متكافئ على حدٍ سواء»(٢٣). ومن هنا، يتّضح أن راولز كان صريحاً ومحدداً في توضيحه أنه لا بد من حماية حق كل مواطن في الحصول على مقدار متكافئ أو «قيمة عادلة» من الحريات السياسية على وجه التحديد، وليس أي حريات أخرى سواها، في حين يكون التفاوت بين المواطنين في القدرة على التمتع بالحريات ـ المحفوظة لهم بوصفها حقاً شرعياً معترفاً به ومقرراً بموجب القانون ـ تفاوتاً جائزاً في أي مظاهر أخرى من مظاهر الحياة الاجتماعية. ويشير دانيلز (Daniels) إلى أن الاتجاه السائد بين الليبراليين واضعي النظريات هو تأييد وجود درجة من درجات المساواة على الصعيد السياسي، وتبرير التفاوتات الاجتماعية الحادة بين الأفراد وكذلك بين الطبقات الاجتماعية المختلفة في المداخيل والثروات والسلطات والنفوذ؛ فيزعم دانيلز أن المُنَظِّرين الليبراليين بوجه عام، يؤكدون أن التفاوتات الاجتماعية

(٢٢) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 179.

(٢٣) Rawls, *Political Liberalism*, p. 5.

والاقتصادية الحادة تكون على اتساق مع المساواة في الحريات السياسية[٢٤]. ويعترض دانيلز على فكرة «الحريات غير المتكافئة الجديرة بالجهد» التي تبناها راولز، وهذا الاعتراض يشير إلى استحالة أن يكون هناك على أرض الواقع حالة من التوافق بين «المساواة في الحريات السياسية» و«التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية». بالإضافة إلى أن الوجود المجرّد للمساواة في الحقوق الشرعية عديم الجدوى على المستوى الأدبي والأخلاقي.

وفي ما يتعلق بالتعارض من الناحية العلمية بين كلا مبدأي العدالة، يزعم دانيلز أن راولز لم يقدّم البرهان على أنّ التفاوتات الشاسعة في المناصب والمراكز الاجتماعية وفي المزايا والعوائد الاقتصادية من وجهة نظر العلوم الاجتماعية، لا يتحقق دائماً في ظلّها المبدأ الثاني وهو الإنصاف. بالإضافة إلى أنّ راولز لم يُشِر أيضاً إلى أنّه من وجهة النظر الأخلاقية، ينبغي أن تكون هناك حدود للتفاوتات الشاسعة في أنصبة الأفراد من الحقوق والمزايا والمنافع الاجتماعية والاقتصادية. ولعلّ ما يفسّر ذلك القول الأخير، هو أنّه في ظلّ الوضعيّة الأصلية التي تسمح بوجود تفاوتات حادّة تكون مشاعر الحسد مرفوضة ومنبوذة. ومن هنا، يتضح أنه وفقاً لما تعلّمناه من العلوم الاجتماعية، على الفيلسوف راولز أن يتّفق مع الرأي القائل إن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية الشاسعة لا تتسق حتى مع المساواة في الحقوق السياسية. ويشير دانيلز إلى أن: (١) التفاوت في القوة الاقتصادية يؤدي إلى انعدام المساواة بين الفقير والغني في «اختيار المرشحين للمناصب والتأثير على الرأي العام والتأثير على المسؤولين المنتَخَبين»، الأمر الذي يقضي على المساواة في المشاركة السياسية. (٢) في ما يتعلق باللجوء إلى الطرق القانونية لرفع المظالم، فإنّ الفقير لا يتمتع بالمساواة في الحصول على الحق في محاكمات عادلة؛ حيث إنّ فرصته في الوصول إلى مستشار قانوني أفضل تكون أقل بكثير مقارنة بالغني الموسر. بالإضافة إلى عجزه عن التأثير بقوة في القوانين التي تفصل في توصيف الجرائم. (٣) بما أن الغني الموسر يملك القوة التي تمكّنه من التأثير على أجهزة الإعلام، فإنّ المساواة الشكلية الصورية في التعبير عن الرأي ستتحرك في صالح الغني وليس الفقير. (٤) ما يملكه الأثرياء من قدرةٍ هائلة

(٢٤) Norman Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty," in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, p. 253.

على التأثير في مجال التعليم، من حيث قدرتهم على تحديد ما يتم تدريسه وما لا يتم تدريسه، من المناهج التعليمية داخل المدارس، يدعم من الامتياز الذي يحظى به هؤلاء الأثرياء. في تقديم مصالحهم الشخصية على مصالح الآخرين[٢٥].

إن التفاوت في الممتلكات الاقتصادية والمناصب الاجتماعية يؤدي بوجهٍ عام إلى انعدام جدوى حرية الأفراد باعتبارهم مواطنين متمتعين بحقوقهم السياسية والشرعية، وبالتالي الإضرار بمصالحهم. ومن هذا المنطلق يرفض دانيلز رأي راولز، الذي يقضي بضرورة تمويل الأحزاب السياسية من المال العام وإجراء حوارات عامة؛ بهدف القضاء على نفوذ الأثرياء؛ إذ يزعم دانيلز أن هذا الرأي غير ذي جدوى على المستوى العملي والتطبيقي؛ لأن آليات الهيمنة السياسية التي يستخدمها الأثرياء لمصالحهم هي، كما تعلمنا من العلوم السياسية، آليات متشابكة بدرجةٍ بالغة التعقيد، إلى حدّ أن التمويل العام مهما كان بأموال متواضعة يتمّ تعطيله أو لا يؤتي ثماره[٢٦].

وعلى الرغم من أن راولز كان يعي جيّداً هذه الاعتراضات الموجّهة إلى آرائه، إلا أنه وصف هذه الاعتراضات بأنها ترتبط بعلم الاجتماع السياسي وليس بفلسفته السياسية، لأنّ فلسفته هذه غير معنيّة بهذا العلم، بل هي تهدف إلى «وضع توصيف محدّد للنظام الأمثل». وقد بات واضحاً أن ربط التعارض بين مبدأي العدالة بعلم الاجتماع السياسي لم يحمِ نظرية راولز من المأزق الذي وقعت فيه، وهو عدم صلاحية هذه النظرية للتطبيق. والاعتراض الصحيح الذي ينبغي حقاً توجيهه إلى نظرية راولز هو أن مبدأي العدالة لا يصلح تطبيقهما معاً في وقت واحد؛ فيحاول راولز على نحوٍ لا يمكن إنكاره أن يأخذ بعين الاعتبار في نظريته «الظروف الطبيعية في حياة البشر»، والدليل على ذلك أن الحجّة التي استند إليها؛ لإثبات نظريته تنطلق من دراسة الوضع الحقيقي لحياة الإنسان على أرض الواقع، وإمكانيات الإنسان وقدراته الحقيقية، مثل: التركيز على المصلحة الشخصية فقط من دون الاهتمام بالآخرين[٢٧]. ومن ثَمَّ، يبدو هروب راولز من مسألة الظروف الطبيعية في حياة البشر غير مترابطة منطقيّاً. ولعلّ ما يؤيّد سلامة

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٥٤ ـ ٢٥٧.
(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٥٧ ـ ٢٥٨.
(٢٧) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 198-199 and 212.

هذا الاعتراض، ذلك التحوّل في الاتجاه من المثالية اليوتوبية التي انتهجها وطبع بها نظريته على نحو ما عُرِض في كتابه **نظرية العدالة**، إلى اتجاهٍ آخر حول نظرية توافقية عن العدالة بحيث تصلح للتطبيق في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، وذلك على نحو ما تضمّنه كتابه الآخر **الليبرالية السياسية**. فأي محاولة لإعطاء حل عملي لمشكلةٍ قائمة في مجتمعٍ ما، ينبغي أن تراعي الظروف الفعلية المحيطة بهذا المجتمع، وإلا كانت مثلَ هذه النظرية التوافقية ليست سوى فكرة مثالية نابعة من تفكير خيالي؛ لوضع تصوّر لنظام مثالي لمجتمع لا وجود له إلا في الخيال.

في ما يتعلّق بالقيمة الأخلاقية للمساواة الشكلية، فقط في الحقوق والحريات السياسية في ظلّ مظاهر التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الهائل، يتساءل دانيلز: «ما قيمة المساواة في الحرية طالما أنّ أفراد المجتمع عاجزون عن الممارسة الفعلية لهذه الحرية؟»[٢٨]. وهنا نجد أن الإسلام الشيعي يمكن أن يتفق مع راولز في ما يتعلق بالمساواة في الحرية إذا كانت نافذة وتمارس بالفعل، مع التشديد على توفّر «الموارد الكافية» اللازمة؛ لتحقيق المنفعة بشتّى مفاهيمها المختلفة باختلاف العقائد والمذاهب الفكرية المعتدلة على حدٍ سواء؛ ولكنّه لا يتّفق معه إذا اقتصر الأمر على الفرص والموارد المتكافئة فحسب. ويقول راولز إن الوسطاء المشاركين في الوضعية الأصلية لا يخاطرون بأهم

---

(٢٨) Daniels, Ibid., p. 263.

إذا نظرنا إلى ممارسات التمييز ضدّ الأقليات في مختلف المجتمعات على مدى التاريخ لتبين لنا بوضوح مدى صواب هذا الاعتراض الحاد والنافذ الذي وجّهه دانيلز. وتقول غاليوتي: «إن التعامل مع الناس لا يأتي دائماً موافقاً لمبدأ المساواة القائل إنه ينبغي التعامل مع الناس جميعاً بأنهم سواسية، وهذا هو بالضبط هدف المساواة الليبرالية»؛ وتشير غاليوتي إلى أنه في ظلّ ممارسات التمييز على مدى التاريخ، يتضح أن الوقوف على الحياد وحده لا يكفي ولا يتيح المجال لتكافؤ الفرص؛ لأنه «في المجتمعات الناشئة، حيث الامتيازات التي تمنح لبعضٍ، والثمن الذي يدفعه بعضٌ آخر، في المقابل، يرتبط كل ذلك بالفروق الثقافية والأخلاقية، ويترسخ فيٍ ذاكرة التاريخ في صورة ممارسات تمييزية واضطهادية، وبهذا اتخاذ موقف محايد تجاه هذه الممارسات والتفاوتات في مثل هذه المجتمعات، يولّد لنا من جديد ممارسات وتفاوتات جديدة، وبالطبع الحيادية هنا، تختلف، تماماً، عن العمل على تحييد الآثار السلبية التي خلفتها ممارسات التمييز، حيث التحييد، هنا، يعني معنى إيجابياً وهو القضاء على هذه الآثار. انظر:

Anna Elisabetta Galeotti, "Neutrality and Recognition," in: Richard Bellamy and Martin Hollis, eds., *Pluralism and Liberal Neutrality* (London; Portland, OR: Frank Cass, 1999), pp. 40 and 49.

وقد أتى ذلك الانتقاد الموجه من غاليوتي بثماره متمثلة في صورة «سياسات تفضيلية» أي «تمييز عكسي»، بمعنى منح من عانوا، على مدى التاريخ، ممارسات التمييز ضدهم، بعض الامتيازات؛ لتصحيح الأوضاع وإحلال العدالة محل الظلم، وليس لتحييد الوضع وجعل الجميع سواسية في الظلم.

جوانب حياتهم، وهي الفكر والدين. وإذا كان الدين والفكر، على هذا القدر من الأهمية والخطورة، إلى حدّ أن كليهما هو الذي يقرّر ويفصل في مسألة ضمان تحقيق ذلك المبدأ الذي يفي بمتطلبات هذين الجانبين الخطيرين، فإنّ هذا المبدأ إذاً لا يتمثّل في المساواة في «حرية الفكر»؛ إذ إنها حصانة شرعية وقانونية فقط، ولا هو بالضرورة يتمثّل في المساواة في الموارد وتكافؤ الفرص لجميع الأفراد أيّاً كانت عقائدهم ومذاهبهم؛ وإنما يتمثّل هذا المبدأ في المساواة في الحماية الشرعية القانونية مع توفّر الموارد الكافية اللازمة؛ لإعلاء مستوى الحياة الكريمة لجميع أفراد المجتمع على حدٍّ سواء أيّاً كانت عقائدهم ومذاهبهم الفكرية، وبالتالي أيّاً كان مفهوم الحياة الكريمة وفقاً لهذه العقائد والمذاهب.

وعلى نحوٍ منطقي مقنع، يُعلّق راولز أهميةً كبرى على وضعية الدين وراء حجاب الجهل؛ فهو يرى أنه طالما أن الدين قيمة، ليس هناك من لديه الاستعداد لأن يساوم عليها، فإنّ أول مبدأ ينبثق فوراً عن الوضعية الأصلية هو المساواة في حرية الفكر[٢٩]. بالإضافة إلى ذلك، يفرّق راولز بين حيادية «الأهداف» وحيادية «النتائج والفعاليات»؛ حيث ينسب إلى دولته الليبرالية (نموذج الدولة الليبرالية وفقاً لنظريته)، حيادية الأهداف وليس حيادية التأثير والفعالية؛ لأنّ التأثير المحايد غير محدد المعالم ـ مع ذلك النموذج من الدول ـ يُعَدّ درباً من دروب المستحيل؛ إذ يقول على نحوٍ منطقي: «مما لا شك فيه أنّه من المستحيل ألا يأتي الهيكل التنظيمي لنظام حكم دستوري عادل بنتائج وفعاليات، ذات شأنٍ في ما يتعلّق بتحديد أي العقائد والمذاهب الشاملة يمكنه أن يصمد، مع مرور الزمن، ويظلّ يجتذب إليه أتباعاً ومريدين»[٣٠]. ومن ثَمّ الأساليب الدينية في التفكير يمكن أن تكون محل ازدراء من قِبَل الدولة الليبرالية على نحو ما يراها راولز[٣١]. بعبارةٍ أخرى، يُتَوقّع من المؤسسات الليبرالية أن توفر «مناخاً داعماً» لأساليب الحياة العلمانية، بينما توفّر «المناخ الذي يعمل على إضعاف» الأساليب والمناهج الدينية في الحياة؛ وذلك عن طريق استغلال الموارد العامة على أوسع نطاق في كلّ ما يحقّق الرفاهية لأفراد المجتمع؛

---

(٢٩) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 182.

(٣٠) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 193-194.

(٣١) Stephen Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls," *Ethics*, vol. 105, no. 3 (April 1995), p. 485.

الأمر الذي يترتّب عليه أن ما يتبقى من هذه الموارد لأغراض الارتقاء بالشؤون الدينية المتسامية وتطوير المؤسسات الدينية هو أقل قدراً من الثروات، وبالتالي يفتقر المواطنون المتدينون إلى عنصر المساواة مع غيرهم. ومن ناحيةٍ أخرى، ينبغي أن تكون هناك موارد كافية للارتقاء بمستوى المنافع التي ينالها جميع أفراد المجتمع على اختلاف مذاهبهم الفكرية.

لماذا يكون هناك موارد كافية ولا يكون هناك تكافؤ في الفرص للجميع؟ هذا التساؤل يدفعنا إلى التفكير في إعادة صياغة الوضعية الأصلية التي صاغها راولز؛ حيث تتضمن الإشارة إلى أن كل طرف من الأطراف المشاركة في هذه الوضعية يعلم أنّه ربما يتحوّل إلى شخص مؤمن إيماناً راسخاً بأن الدين هو الحق، وبكل تأكيد لا يمكن أن يرى أحد الحق مساوياً للباطل؛ ففكرة المساواة بين العقائد والمذاهب في الاحترام والتقدير، لا يمكن استخلاصها إلا بناء على التشكيك في مبادئ العقيدة، بينما الوضعية الأصلية هي موقف يشوبه الغموض وليس التشكيك؛ فإذا افترضنا أن أحد الأفراد لا يعرف إذا كان سيصبح ضمن الأغلبية أو الأقلية، فإنّه في كلتا الحالتين يجوز له أن يؤمن بصدق المذهب الشامل الذي يعتنقه، وكل ما في الأمر أنه إذا كان من الأغلبية فيحقّ له أن يتمتّع بمزيدٍ من الموارد؛ لكي ينشر العقيدة الصحيحة التي تؤمن بها الأغلبية. وبالنسبة إلى هذا الشخص لا توجد قاعدة ثابتة لتوفر فرص متكافئة بين العقيدة الصحيحة والعقيدة الزائفة؛ لأن الحقيقة لا تتساوى مع الزَيْف. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّه طالما أنّ هذا الشخص قد يتحوّل ليصبح من ضمن الأقلية التي تفترض الأغلبية أنها تتبع مذهباً زائفاً في مفهومه للمنفعة، فإنّه ينبغي له أن يضمن الحدّ الأدنى من شروط الحفاظ على الإعلاء من شأن المذهب الذي يؤمن به.

ومن ثَمَّ، ينبغي أن نفرق بين «الموارد الكافية» للحفاظ على الدين الذي نعتنقه وبين «الموارد الإضافية» التي يتم تسخيرها؛ لتكون بمثابة «المناخ الداعم» الذي يعمل على تقوية عقيدة ما. ويبدو واضحاً، أنّ القرار المحايد الذي يمكن اتخاذه في ظل الوضعية الأصلية يؤيّد بكل تأكيد الموارد الكافية وليس الموارد الإضافية. وهذا يقرّبنا من الفكرة التي طرحها راولز والتي نعني بها قيمة الحرية غير المتكافئة.

٤ ـ قائمة الحقوق والحريات الأساسية

يبدو واضحاً أن قيمة ذلك الذي يمكن أن نطلق عليه الحرية أيّاً كانت، هي الفكرة الرئيسة في نظرية راولز العدالة كإنصاف؛ إذ إنَّ هذه كانت هي المرة الأولى التي يقدّم فيها راولز نظرية مثيرة للجدل. ولعلّ ما كان يراه عادلاً ومبشّراً بنجاح نظريته أن يهتمّ بالتوسع في دراسة الحالات التي يكون فيها عدم المساواة والتفاوت الاجتماعي أمراً مبرراً، وذلك في إطار اهتمامه الأساس والجوهري بالتفرقة بين انعدام المساواة المسموح به وانعدام المساواة غير المسموح به. ومن ثَمَّ، كان أهم ما في هذه المرحلة هو تأكيد راولز أنّ الحرية تختلف عن الثروة والمراكز الاجتماعية والمناصب السياسية؛ حيث إن الحرية لا بد من أن تُتاح لجميع المواطنين على حدٍ سواء. إلا أنّ الصياغة التي وضعها بعد ذلك لنظريته كانت تستند إلى فكرة وضع مجموعة من الحريات الأساسية في صورة قائمة بدلاً من أن تظلّ الحرية قيمة مجردة في حدّ ذاتها. وبهذا التحوّل من الحرية بوصفها قيمة في حدّ ذاتها، إلى فكرة القائمة في إطار رفض راولز لفكرة منظومة الحريات الأساسية التي تضمّ الحد الأقصى من الحريات كما سبق وذكرنا، انتهت مرحلة من مراحل نظرية الحرية التي تبنّاها[٣٢]. وتشتمل قائمة الحريات الأساسية المتكافئة التي اقترحها في كتابه **نظرية العدالة** على الأمثلة «المهمة» فقط، مع الإشارة إلى أن هذه القائمة لا تشمل جميع الحريات. إلا أنه عندما اتجه في كتابه **الليبرالية السياسية** إلى اختيار قائمة محدّدة من الحريات التي لم تضمّ سوى الحالات الجوهرية، توصل إلى قائمة مماثلة. على أي حال، القائمة التي ضَمَّنَها راولز مختلف الحقوق والحريات الأساسية تشتمل على ما يأتي:

أ ـ الحقوق السياسية: وتشمل: حق التصويت وحق الترشح في

---

(٣٢) يجزم هارت بأن التحول في الصيغة التي صيغ عليها «مبدأ الحرية» باعتباره (المبدأ العام للحرية القصوى القائمة على المساواة) إلى الصيغة التي تجمع مجموعة من الحريات الأساسية في قائمة واحدة، هو تحوّل منقوص؛ لأن راولز لا يزال يتمسك بقيمة الحرية الشاملة في أقصى حدٍ لها؛ وقد وردت الصيغة الأولى في مقال راولز الصادر تحت عنوان "Justice as Fairness" حول نظريته «العدالة كإنصاف»، أما الصيغة الثانية فقد ضَمَّنَها كتابه نظرية العدالة (*Theory of Justice*). انظر:

Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority," pp. 236-237.

وبذلك يتضح أن رفض راولز لفكرة (الحريات عند حدها الأقصى) كما ورد في كتابه **الليبرالية السياسية** قد قوبل بالانتقاد من قِبَل هارت من خلال اثنين من أوجه الانتقاد.

الانتخابات لتولي المناصب السياسية. بالإضافة إلى حرية الإدلاء بالرأي والخطاب السياسي وحرية التنظيم[٣٣]، وكما أشرنا سابقاً، هذه الفئة تضم المجموعة الوحيدة من الحقوق الأساسية التي لا بد من أن تكون «قيمتها العادلة» مكفولة لجميع المواطنين على حدٍ سواء.

ب ـ **الحريات الشخصية أو الحريات المدنية**: مثل: حرية الرأي والفكر بالإضافة إلى حرية التعبير في المجالات غير السياسية وحرية التنظيم[٣٤]. وكما سيرد في الشرح الموضّح أدناه، هذه الفئة من الحريات الأساسية حظيت بالنصيب الأكبر والأقوى من الحجج التي قدّمها راولز؛ لإثبات نظريته في كلا كتابيه **نظرية العدالة** و**الليبرالية السياسية**.

ج ـ **حقوق الأمن**: وهو المسمى الذي أطلقه هذا الكتاب على هذه الفئة التي تضم: كل ما تقتضيه «سلامة الإنسان واستقامته»، مثل: التحرّر من الظلم والاضطهاد النفسي والحق في عدم التعرّض للاعتداء الجسدي ولتقطيع الأوصال وللتمثيل بالجثث؛ كما تضمّ هذه الفئة أيضاً تلك الحقوق التي تحميها سيادة القانون مثل الحق في عدم التعرض للحبس أو الاعتقال التعسفي والحق في حيازة ممتلكات شخصية[٣٥]. وقد ضمّ راولز إلى هذه الفئة أيضاً الحقّ في الملكية الخاصة باعتبارها وسيلة ضرورية لتحقيق الاستقلالية الفردية واحترام الذات، منحّياً جانباً الخلاف المُثار بين الديمقراطيين والاشتراكيين حول قضية امتلاك أدوات الإنتاج[٣٦]. ويقول راولز جازماً: «إن مبدأي العدالة في حد

---

(٣٣) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 53.

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، و John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 134.

(٣٥) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 53.

(٣٦) هناك أيضاً، من بين واضعي النظريات المناصرين لليبرالية، من يؤيد الرأي القائل إنه لا يوجد أي تعارض في أن يكون هناك دستور عادل في ظل نظامٍ اشتراكي أو في ظل نظامٍ رأسمالي. ولمعرفة هؤلاء المُنَظِّرين الليبراليين، انظر:

Allan Bloom, "Justice: John Rawls vs. the Tradition of Political Philosophy," *American Political Science Review*, vol. 69, no. 2 (June 1975), p. 649; Benjamin R. Barber "Justifying Justice: The Problems of Psychology, Politics, and Measurement in Rawls," in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, pp. 312-313; Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in a Theory of Justice by John Rawls* (Oxford: Clarendon Press, 1973), p. 166, and David Lewis Schaefer, *Justice or Tyranny?: A Critique of John Rawls's A Theory of Justice* (Port Washington, NY; London: Kennikat Press, 1979), p. 45.

ذاتهما، لم يحسما قضية الملكية الخاصة بين النظام الديمقراطي والنظام الاشتراكي»[٣٧].

يُعَرِّف مارتن (Martin) الحرية في معناها العام بأنها القدرة على اتخاذ تصرفٍ ما. ومن هذا المنطلق، يدّعي أنّ الحقّ في عدم التعرض للإيذاء الجسدي ينبغي ألا يُنظر إليه باعتباره أحد الحريات؛ فهو يقسم قائمة الحريات الأساسية التي وضعها راولز إلى فئتين: (أ) الحريات بالمعنى الدقيق لكلمة حرية. (ب) تجنب شتى صور الأذى على أيدي الآخرين. ومن ثَمّ، فإنّه متى تحدّث راولز عن الحريات الأساسية، ينبغي لنا، وفقاً لهذا التقسيم، أن ندرك أنه يعني بها هاتين الفئتين اللتين حدّدهما مارتن[٣٨].

تربط غوتمان (Gutmann) بين «المساواة في الحرية السياسية» في ظل الديمقراطية وبين «المساواة في الحرية الشخصية» في ظل انتهاج المذهب الليبرالي؛ ومن هذا المنطلق، تزعم أن راولز لم يتحدث عن الديمقراطية بشكلٍ مباشر، إلا في فقرةٍ وحيدة في كتابه **نظرية العدالة**، ولم يتعرض لها مطلقاً في كتابه **الليبرالية السياسية**، وترى أن راولز لم يتناول العلاقة بين الحريات السياسية والحريات الشخصية، وكيف أنّ هذه الحريات قد تحدّدت في «المنظومة المتكاملة للحريات المتكافئة» بينما تمَّ تضمينُها في المبدأ الأول من المبدأين اللذين تقوم عليهما نظرية راولز، العدالة كإنصاف. ففي حين يرى الليبراليون أن قيمة الحريات السياسية القائمة على المساواة تكمن في كونها الوسيلة التي تحقق الحريات الشخصية، ينظر الديمقراطيون إلى الحريات الشخصية باعتبارها الأداة التي توصل إلى الحريات السياسية التي تحمل مفهوم الحكم الذاتي المجتمعي المشترك. وفي ما يتعلق بنظرية الحرية عند راولز، ترى غوتمان أنه وفقاً لمنهج التفكير عنده، الحريات السياسية القائمة على المساواة والحريات الشخصية، هما فئتان «غير قابلتين للمقارنة»، أي أن كلتيهما تشتركان في المكانة والأهمية؛ فمن دون الحريات الشخصية الأساسية يفتقر المواطنون إلى القوة التي تعطيهم الصلاحية والحق في انتقاد حكومتهم، وفي المشاركة في صنع القرارات المتعلقة بالشأن العام تحرياً للعدالة، هذا من جانب، ومن الجانب الآخر، الحريات السياسية هي التي تخول المواطنين الحق

(٣٧) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 298-299.

(٣٨) Rex Martin, *Rawls and Rights* (Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 1985), p. 47.

في صياغة القوانين التي تحكمهم، والشروط والأحكام التي تنظّم آلية التعاون الاجتماعي بينهم؛ حيث يتمكن كل مواطن من التمتع بحرياته الشخصية التي من خلالها يختار طريقه ومنهجه في الحياة. وترى غوتمان أن مبدأ المساواة في الحريات الأساسية عند راولز «يجمع بين حماية الحريات الشخصية وحماية الحريات السياسية ويعطي الأولوية لمنظومة الحريات الأساسية كاملةً وليس للحرية الشخصية على الحرية السياسية أو العكس»[٣٩].

ترى غوتمان أنه في حالة التضارب بين الحريات المختلفة، ينبغي أن يتجّه منهج راولز إلى تقييم مدى أهمية كل حرية على حدة، سواء أكانت من فئة الحريات السياسية أم الفردية، على أن يكون هذا التقييم وفقاً لوجهة نظر الوسطاء من المواطنين، الذين عُهِد إليهم بمهمة المشاركة في الوضعية الأصلية بوصفهم ممثلين عن أفراد المجتمع، وذلك بدلاً من الاتجاه إلى ما هو أشبه بالمبادلة أو المقايضة بين الحريات الشخصية والحريات السياسية. وعلى هذا الأساس، يعطي راولز الأولوية لحرية الرأي والعقيدة في حالة حدوث تضارب بينها وبين الحرية، التي تعطي الحق في المشاركة في صنع القرار المتعلّق بالشأن العام، هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى، نجد راولز، في كتابه **الليبرالية السياسية**، يؤيد وضع القيود على حملات المساهمة لمصلحة كفالة الحريات السياسية القائمة على المساواة؛ وذلك من خلال انتقاده للمحكمة العليا في الولايات المتحدة، في قضية باكلي (Buckley) ضد فاليو (Valeo)[٤٠].

بدا واضحاً أن راولز يميل إلى إعطاء الأولوية للحريات الشخصية على الحريات السياسية في حالة حدوث تعارض بينها؛ إذ يشير إلى أنّ «الحريات السياسية قد تعمل فعليّاً بمثابة الأداة التي تحافظ إلى حدٍّ كبير على الحريات الأخرى»؛ وبالتالي، فإنّ المفترَض منطقيّاً أن تأتي الحريات السياسية تاليةً على الحريات الشخصية من حيث الأولوية في حالات التعارض بينها. ويرى «أنه حتى إذا كان ذلك الرأي صحيحاً، فإنه لا يوجد ما يمنع إدراج حريات سياسية محددة ضمن قائمة الحريات الأساسية، والعمل على حماية هذه الحريات

(٣٩) Amy Gutmann, "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy," in: Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls,* Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003), pp. 170-178.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٨٢ ـ ١٨٣، و Rawls, *Political Liberalism,* pp. 360-361.

بموجب مكانة الأولوية التي تحتلها الحرية»[٤١]. ويتضح من هذا القول أن راولز يريد تأكيد مشروعية ضمّ هذه الحريات جميعاً في قائمةٍ واحدة، بدلاً من تصنيفها ضمن الحريات الشخصية. وبعبارة أخرى، يصنّف راولز جميع الحريات الأساسية باعتبارها تندرج تحت مبدئه الأول وهو العدالة، ويضع هذه الحريات جميعاً على المستوى نفسه من الأهمية، في حين يرى أن قيمة الحريات السياسية تكمن في كونها أداة مؤدية إلى الحريات الشخصية التي تحمل قيمة مستقلة في حدّ ذاتها. وبالتالي فإنه بالاستناد إلى هذه الفكرة التي يرى فيها راولز، أنّ قيمة الحريات السياسية ذرائعية؛ لكونها الوسيلة الموصلة إلى الحريات الشخصية، يمكن أن يتوصل المرء إلى الاستنتاج القائل إن الحريات الشخصية تكون لها الأولوية على الحريات السياسية في حالة التعارض بينها، وإن كان راولز لم يصرّح بذلك بشكل مباشر. ولعلّ ما يؤكد هذا الاستنتاج أيضاً، ما يراه راولز في أنه لا يوجد تعارض بين الحرية السياسية القائمة على المساواة وبين تضييق نطاق مبدأ المشاركة؛ وذلك عن طريق الأدوات الدستورية، مثل: الهيئة التشريعية المزدوجة والفصل بين السلطات الممتزجة بالضوابط والتوازنات وميثاق الحقوق في ظلّ المراجعات القضائية؛ فهذه الوسائل الدستورية التي تُوضَع القيود على حقوق المشاركة السياسية بموجبها تهدف إلى ضمان باقي الحريات، مثل: حرية التعبير والتجمّع وحرية تشكيل الاتحادات السياسية. وبالتالي، حُقَّ للفيلسوف راولز أن يضع الحريات الشخصية وباقي الحريات السياسية الأخرى، في مكان الأولوية على الحقّ في المشاركة السياسية. ووفقاً لآراء راولز، الليبرالية تحوز مكانة الصدارة على الديمقراطية. وفي ما يتعلّق بالقيمة التي تحتلها جميع الحريات الفردية وتجعلها الأجدر بالأولوية على جميع الحريات السياسية، لا يقدّم راولز أي قاعدة عامة، باستثناء التصريح بأنّ قيمة الحريات السياسية تكمن في أنها الأداة الموصِلة إلى الحريات الشخصية. وفي ما يتعلّق بالحقّ في الأمن، فإنّه يتجلّى بوضوح، بحسب ما يوحي إلينا به حدسنا، أن راولز ينبغي أن يؤكد مكانة الصدارة لهذه الحقوق من حيث الأهمية، مما يجعل لها الأولوية على كلتا الفئتين الأخريين. إلا أنّ وضع حقوق الأمن في مكان الأولوية على الحقوق السياسية لم يرد ذكره على لسان راولز إلا بوصفه تبريراً لوضع حدود على الحقوق السياسية؛ إذ يرى

(٤١) Rawls, Ibid., p. 299.

راولز أن «**النطاق الأوسع من الأمن** ومن الحريات الأخرى، يفوق في القيمة والأهمية القدر الأقل من حرية المشاركة السياسية»(٤٢). وعلى الرغم من أن هذه الفقرة المقتطفة من آراء راولز لا تشمل بالضرورة جميع الحقوق السياسية التي تمهد الطريق لحقوق الأمن، إلا أنّ دلالتها الضمنية على فكرة راولز هي دلالة واضحة لا سبيل إلى إنكارها.

إلا أن الاعتراض الرئيس الموجَّه إلى مجموعة الحريات الأساسية التي صاغها راولز، يتعلّق بتلك الحقوق اللازمة لتحقيق نزاهة الإنسان واستقامته وتحقيق سيادة القانون، ومن الأمثلة على هذه الحقوق: حقّ الحماية من الاضطهاد والقهر النفسي، وكذلك الحقّ في عدم التعرض للاعتقال التعسفي؛ وهي تلك الحقوق التي يصعب تصنيفها ضمن الحريات(٤٣). الحماية من الاعتداء الجسدي والقهر النفسي تتفق تماماً مع مبدأ الضرر؛ فكما رأينا في استعراضنا لنظرية مِل بأنه يوضح في صيغةٍ صريحة الفارق بين مفهوم الحرية ومبدأ الضرر؛ حيث يضع مبدأ الضرر قيداً على الحرية. أما عن راولز، فإنه لكي يظل مبدأ المساواة في الحريات الأساسية محتفظاً باكتفائه الذاتي، من حيث القيمة التي جعلته الأجدر بالمكانة العليا، قام بدمج الشروط اللازمة لمبدأ الضرر ضمن مبدأ الحرية الذي تبنّاه. وإذا كان قد اتجه إلى دمج مبدأ الضرر ضمن قائمة الحريات الأساسية التي قام بوضعها؛ لكان أمكنه بشكلٍ مقنع التغلّب على أي عقبة تحول دون إثبات صحة وجهة نظره التي تبناها من خلال نظريته، وهي أن الحريات الأساسية هي قيمة في حد ذاتها، تجعلها تحتلّ المكانة العليا فوق باقي الحريات والمنافع الإنسانية، وكان يمكن أن يحقق الفيلسوف راولز ذلك، عن طريق الموازنة بين الحرية وعدم الإضرار داخل المنظومة المتكاملة للحريات الأساسية.

إلا أنّ محاولة راولز لدمج ما أسماه هذا الكتاب حقوق الأمن، ضمن قائمة الحريات الأساسية التي صاغها راولز باءت بالفشل؛ لأنّه يُعرِّف الحرية من منظور مدى إجازة اتخاذ تصرفٍ ما، الأمر الذي يقتضي أن تكون الحكومة

---

(٤٢) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 195, 197 and 201.
(التشديد مضاف).

(٤٣) من بين من أدركوا هذا الأمر وأقروا ذلك الاعتراض، ركس مارتن (Rex Martin)، انظر:
Martin, *Rawls and Rights*, p. 47.

وباقي أفراد المجتمع ملزَمين قانوناً بعدم التدخل في تصرّف الفرد، ولم يحاول تطبيق مفهومه للحرية على الفئة الثالثة من فئات الحقوق، إلا أنه استخدم كلمة «الحرية» (Freedom) في وصفه للحقوق؛ حيث نجد قائمة الحريات الأساسية التي صاغها تضمّ: «التحرّر من الاضطهاد والقهر النفسي» و«التحرر من الاعتقال التعسفي»[٤٤]. صحيحٌ أن كلمة «حرية» يمكن استخدامها بشكل عام في وصف حالات الضرر، كأن نفترض مثلاً أن الشخص (أ) يحجم عن إلحاق الضرر بالشخص (ب)، فيمكننا في هذه الحالة أن نقول إن الشخص (ب) غير معرّض للأذى والضرر؛ إلا أنّ مفهوم «الحرية» (Liberty) الخاص براولز، بمعنى أن إمكانية القيام بشيء ما أو عدم القيام به، مع حماية قانونية من تدخّل الحكومة أو المواطنين الآخرين، لا يمكن، منطقيّاً، تطبيقه على مثل هذه الحالات؛ ففي حالة الحماية من الاعتقال التعسّفي يرى أصحاب الحقّ في عدم التعرّض لذلك، أنه ليس في هذا الفعل ما يمكن وصفه بالجائز، وما يملكه أصحاب هذا الحقّ هو «الحصانة القانونية» التي تحميهم من التعرّض للأذى والضرر. إلا أنّ هذا قد يتعارض مع ما يراه راولز، بأنّ الحرية لا يمكن تقييدها إلا من أجل الحرية؛ ذلك لأنّه في حالة ظهور التضارب بين الحرية الفردية وبين التصرفات التي تلحق الضرر بالآخرين، ينبغي أن يكون مفهوم الحرية متّسع النطاق؛ حيث يستوعب مفهوماً آخر مختلفاً؛ وهو أنّ قيمة عدم الإضرار تتجاوز قيمة الحرية الفردية، وتكون لها الأولوية.

إن المكانة الأسمى التي يحتلها مفهوم عدم الإضرار، والتي تجعله الأولى من مفهوم الحرية الفردية، يمكن أن تكون الحلّ للمعادلة الصعبة التي تتمثّل في إحداث التوازن بين هاتين الفئتين من الحريات الأساسية من حيث الحقوق التي تتضمّنها كل فئة؛ ومن صور هذه المعادلة الصعبة ذلك التعارض بين مفهوم حرية التعبير لدى الليبراليين الذين يرون أنّه بموجبها تجوز إهانة الرموز الدينية المقدّسة، ومفهوم المؤمنين للحقّ في عدم انتهاك حرماتهم ومقدساتهم. وينظر بيلامي إلى ذلك التعارض بأنه بين اثنتين من الحريات غير المتكافئة وغير القابلة للمقارنة[٤٥].

---

(٤٤) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 53 and 177-178.

(٤٥) Richard Bellamy, *Rethinking Liberalism* (London: Pinter, 2000), pp. 176-177.

ثالثاً: الحجة المؤيِّدة لمبدأ الحرية

تناولنا في ما سبق مفهوم الحرية من منظور راولز الخاص، حيث يُنظِّر لهذا المفهوم بوصفه نظرية متبنية للمذهب الليبرالي وذات طابع خاص ومتميز. في الجزء الباقي من هذا الفصل، سنستعرض مجموعة الحجج التي استند إليها راولز؛ لإثبات صحة هذه النظرية التي تبنّى فيها مفهوم الحرية من منظوره الخاص. وهذه الحجج يمكن إجمالها في مجموعتين رئيستين: يمكن استخلاصها من شرح راولز حول قيمة الحرية التي تحتلّ المكانة العليا من حيث الأهمية. الحجة الأولى، عرضها بشكلٍ مفصل في كتابه **نظرية العدالة** *(Theory of Justice)*، وفي بعض الفصول من كتاب **الليبرالية السياسية** *(Political Liberalism)* ولكن مع إدخال بعض التعديل عليها، وتقوم على فكرة حتمية التنوّع والاختلاف المذهبي والعقائدي داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، تلك التعددية التي ينبغي إيجاد المعالجة اللازمة لها. أما عن الحجّية التي استند إليها مِل في المنهج الذي ناقشه في المحاضرة الرقم (٨) من سلسلة المحاضرات التي تضمنها كتابه **الليبرالية السياسية**، فيستند فيها إلى الرغبة في تحقيق مثل هذه التعددية المذهبية، شريطة أن تكون تحت مظلّةٍ من الحماية والدعم.

١ ـ حجة الاستناد إلى حتمية التعددية

في ما يأتي نوجز في نقاطٍ محدّدة الحجج التي استند إليها راولز في الصيغة المعدّلة لمبدأ الحرية، المؤيِّدة للفكرة القائلة إن الحريات الأساسية القائمة على المساواة تحتلّ القيمة العليا التي تجعل لها الأولوية على باقي الحريات والقيم الإنسانية، والتي تمّ تناولها في الفصل الخامس بالشرح والتحليل المفصل:

١ ـ بما أن التعدّد في المذاهب والعقائد داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة في ما يخص مفهوم المنفعة ـ ومن ثَمّ تعدّد المفاهيم في هذا الشأن استناداً إلى مبدأ «أعباء الحكم» ـ هو حقيقة حتمية لا مفرَّ منها، فإنّ التوصل إلى اتفاقٍ على مذهبٍ موحد من مذاهب المنفعة أمر بعيد المنال.

٢ ـ بما أن وجود مذهب واحد سائد من مذاهب المنفعة لا يمكن تحققه إلا باستخدام الأساليب الجبرية، فإن الدول ينبغي أن تتجنب السعي إلى سيادة

مذهب شامل من مذاهب المنفعة؛ إذ إن ذلك معناه التعدّي غير المشروع على حقوق الآخرين في اختيار مذاهب أخرى ومن ثَم قمعها بموجب الإصرار الخاطئ على منح الامتياز والسيادة لمذهبٍ واحد.

٣ ـ تجنب الدول السعي إلى ترسيخ مذهبٍ واحد من بين مذاهب المنفعة، سيعود بنتائج إيجابية من أهمها التأسيس لمجتمعٍ عادلٍ ومستقر بهيكل تنظيمي، قائم على مبادئ العدالة المعترف بها، والتي يقرّها المجتمع بشكلٍ عام، تلك المبادئ التي يتمّ على أساسها توزيع منافع وأعباء الحياة المجتمعية كما ينبغي.

٤ ـ بما أنّ مواطني المجتمعات الديمقراطية الليبرالية يعدّون أنفسهم أفراداً متّمتعين بحقوقهم السياسية والشرعية على أساس المساواة، فإنّ عليهم قبول مبادئ العدالة التي ينتظر منهم أن يمتثلوا لها.

٥ ـ بما أن للعدالة مفاهيم متباينة، فإنّ الاتفاق على مفهومٍ موحد للعدالة الاجتماعية، يمكن التوصّل إليه على الأرجح عن طريق استخلاص مفهوم سياسي للعدالة من تلك المفاهيم المتباينة ووضعه في صياغة منظّمة، ذلك المفهوم الذي لا بدّ من أن يلقى القَبول من قِبَل المواطنين على اختلاف مفاهيمهم للعدالة، وعلى اختلاف مذاهبهم في المنفعة وتشعبها.

٦ ـ بما أن مفهوم العدالة ينبغي أن يتشكل عن طريق الاستنباط من شتى المفاهيم المتباينة، فإنّ عدالة الشروط المُنَظِّمَة لآلية التعاون المجتمعي، تعتمد على مدى توفير العدالة والإنصاف في الإجراءات، حيث يشارك بموجبها المواطنون في وضع هذه الشروط، ونعني بالمواطنين هنا الأفراد المتّمتعين داخل مجتمعاتهم بحرياتهم وبحقوقهم السياسية والشرعية على أساس المساواة.

٧ ـ بما أنّ توفير العدالة والإنصاف في إجراءات وضع الشروط المُنَظِّمَة لآلية التعاون المجتمعي يقتضي إزالة تلك الظروف التي تفتح الباب؛ لتدخّل المحاباة في تلك العملية الاستنباطية الهادفة؛ لاستخلاص مفهوم العدالة ووضعه في الصياغة التنظيمية اللازمة، فإنّ القائمين على هذه العملية، عليهم أن يتخذوا قراراتهم، محجوبين بحجاب سميك من الجهل بتلك الحقائق والمعلومات التي قد تؤثّر في عدالة أحكامهم[٤٦].

---

(٤٦) هذه الافتراضات الأساسية المنطقية السبع تم استعراضها ومناقشتها تفصيلاً في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

٨ ـ كل من هو قائم على وضع شروط واتفاقات التعاون المجتمعي خلف ذلك الحجاب من الجهل يرى أنه بعد رفع ذلك الحجاب عنه سيظهر داخل مجتمعه؛ إما بوصفه عضواً من أغلبية دينية أو عضواً من أقلية دينية. وبناءً عليه، فإن اعتناق دينٍ من الأديان، باعتباره الدين السائد، سوف يعرّض حقّ التمتّع بالحد الأدنى غير الكافي من حرية الرأي والفكر للخطر؛ في حال إذا كان هذا الطرف من الأقلية وليس من الأغلبية(٤٧).

٩ ـ بما أنه من غير المعقول أن تُخاض المخاطر في ما يخص بأكثر جوانب الحياة الفردية خطورةً وأهمية، فإنّ المشاركين في الوضعية الأصلية من الممثلين عن أفراد المجتمع، ممن يهابون المخاطرة، سوف يعلّقون أهميةً كبرى على حرية الرأي والعقيدة الدينية القائمة على المساواة(٤٨).

في كتابه **نظرية العدالة**، نجد أنّ أغلب الاستدلالات المنطقية المقنعة التي استخلصها راولز من الافتراضات المنطقية الأساسية المذكورة أعلاه، تثبت ـ إذا تمّ إقرارها كليةً ـ أنّ حرية الرأي والفكر القائمة على المساواة تتفرّد من بين باقي الحريات بصفة المعقولية؛ إذ يقول راولز في استدلاله: «حرية الرأي والفكر القائمة على المساواة قضية محسومة»؛ ولكنّه يعترف أنّه إذا لم ينظر إليها على هذا النحو، فإنّ: «صرامة الفروض الدينية والالتزامات الأخلاقية بحسب تفسير الإنسان وتأويله لها، تقتضي، كما يبدو واضحاً، أن يُوضَع المبدأين في ترتيبٍ تسلسلي منظم، على الأقل عند تطبيقهما على حرية الرأي والفكر»، إلا أنه يعود ويؤكد أنّ «الاستدلال المنطقي في هذه القضية يمكن تعميمه بحيث يطبَّق على باقي الحريات الأخرى؛ ولكنّه لا يكون دائماً بالقوة نفسها»(٤٩). ومن ثَمّ، يكون المنتظَر من راولز أن يثبت، بشكلٍ فعال، كيف يقرّ الممثلون عن مواطني المجتمع، ممن حُجِبوا خلف حجاب من الجهل، منظومةً متكاملةً من الحريات الأساسية السياسية والشخصية، وكذلك مجموعة من حقوق الأمن المكفولة للجميع على حدٍ سواء. إلا أنّ راولز، في الصياغة التي عرضها لنظريته في كتابه **نظرية العدالة**، لم يوضّح كيف تنشأ الحقوق والحريات

---

(٤٧) Rawls, Ibid., p. 181.

(٤٨) تناولنا في نهاية الفصل السابق كيفية استنباط المبدأ الأول من مبدأي العدالة من الوضعية الأصلية.

(٤٩) Rawls, Ibid., pp. 181-182.

الأخرى عن الوضعية الأصلية مثلما تنشأ حرية الرأي والفكر عنها[٥٠]؛ لذا كانت هذه الفجوة هي محور اهتمام راولز وموضوع مناقشته في المحاضرة رقم (٨)، التي تضمنها كتابه **الليبرالية السياسية**، وتحيلنا إلى حجته الثانية التي استند إليها؛ لتأييد وجهة نظره القائلة إنّ الحرية لها الأولوية على باقي المنافع والحقوق الأخرى.

وعند هذا الحدّ نجد حجّة راولز المؤيّدة لمبدأ الحرية معتدلة في اتجاهها نحو العلمانية، وكما سبق وأوضحنا في ما استعرضناه في الفصل السابق، أن بعض الافتراضات والأسس المنطقية التي استند إليها راولز لا يقبلها الفكر الإسلامي الشيعي، وبالتالي، المسلمون الشيعة، عند قيامهم ببناء مجتمعاتهم لا يمكنهم رؤية حجة راولز مشروعة. إضافة إلى ذلك، يقصر راولز تطبيق نظريته على المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، ويتجنب الدخول في تفنيد العقيدة الدينية، كما أنّه يضع الحق في حرية الرأي والفكر والعقيدة الدينية في مرتبةٍ عليا على قمة القيم الإنسانية. إضافةً إلى أنه يخصّص الجزء الأقوى في حجته لتأييد قضية الحرية المدنية. ومما سبق، يتّضح أنّ الطابع العلماني في مبدأ الحرية عند راولز محتفظ باعتداله، إلا أنّ هذا الاعتدال الذي يُعَد إنجازاً عظيماً كما سنرى في الفصول اللاحقة لم يستمر طويلاً.

٢ ـ استخلاص الحجة من الرغبة في التعددية

في إطار تناوله للاعتراض الموجه من هارت، يقترح راولز منهجين يمكن اتباعهما عند اختيار قائمة محدّدة للحريات الأساسية؛ **أحدهما** يقضي بأن تتم دراسة الدساتير التي تضعها أنظمة الحكم الديمقراطي الليبرالي، التي نجحت في حماية حقوق المواطنين وحرياتهم، وأن يُختار من بين هذه الحريات والحقوق، خاصية الحماية بوصفها عنصراً مشتركاً بين هذه الأنظمة. ومن ثَمَّ، يمكن أن يكون نجاح عدة أنظمة حكم دستورية في حماية مجموعة معينة من الحريات والحقوق، سبباً منطقيّاً لاختيار هذه المجموعة[٥١] **المنهج الثاني** هو منهج تحليلي يقوم على البحث لتحديد أي منظومة من منظومات الحريات الأساسية تكون لازمة لتحقيق «تنمية متكاملة في ظلّ ممارسة شاملة لكلا نوعي القوى

(٥٠) Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority," pp. 230-252.

(٥١) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 289-290 and 292-293.

المعنوية، التي تتحكم في السمات الشخصية للمرء وفي جوانب الحياة كاملةً». ويوظّف راولز تصوّراته حول مفهوم الفرد والمجتمع؛ لتأكيد أنّ نظريته عن العدالة كإنصاف، يمكن أن تفسّر سبب وجوب تفضيل قائمته الخاصة بالحريات الأساسية، القائمة على المساواة على ما يضاهيها من بدائل أخرى تقليدية[٥٢].

في المحاضرة رقم (٨) التي تضمَّنها كتاب **الليبرالية السياسية**، يعلن راولز تأييده لفكرة الرغبة في التعددية، باعتبارها جزئية تفصيلية ذات أهمية خاصة في مفهوم الحياة الكريمة، لنجده بذلك يتراجع عن نقطةٍ محورية في نظريته، وهي تعهده بالتزام الصمت والحياد تجاه التصوّرات المختلفة لمفهوم المنفعة. وهنا، يتّضح أنه يؤيد فكرة جوهرية، مَفادها أنّ النظرية الليبرالية الشاملة التي وضعها مِل تؤكد الترحيب بالتعددية والرغبة فيها. وبذلك، لم تعد نظرية راولز تؤكد فقط المعقولية وحتمية التعددية في المذاهب الشاملة التي تتباين في منظورها للحياة الكريمة؛ إذ إن السعي للوصول إلى مجتمع عادلٍ ومستقر يستوعب شتى المذاهب على اعتبار أن هذه التعددية حتمية لا مفرَّ منها قد تغيّر الآن؛ حيث أصبح الهدف هو الوصول إلى مجتمع يقدّر قيمة التعددية والفردانية. ويشير راولز، وهو في ذلك يتشابه مع مِل، إلى أنّ: «الليبرالية تقرّ تعددية المفاهيم الخاصة بمعنى المنفعة، وتعطيها تقديراً عالياً، على أن تكون في الإطار الذي حدّدته مبادئ العدالة، وتنظر إلى هذه التعددية بأنها حقيقة حتميّة تفرضها الحياة العصرية الحديثة». إضافة إلى ذلك، الليبرالية «تحاول أن تبرهن على أن تعددية الأفكار والتصورات، التي تتبلور من خلالها مفاهيم المنفعة هي تعددية مرغوبة، كما تحاول أن تكشف عن كيفية استيعاب نظم الحكم الليبرالية لهذه التعددية؛ حيث تخرج منها منافع عديدة للبشر على اختلاف مذاهبهم»[٥٣].

وإذا كانت التعددية مطلوبة وتعود بالنفع، كما يؤكد راولز صراحةً، فإنّ هذا يعني أن جميع الشروط «اللازمة» لتحقيق هذه المنافع هي شروط قيِّمة. في المحاضرة رقم (٨) في كتاب **الليبرالية السياسية**، يفسر راولز تأكيده هذا، بأنّ بعض «المنافع الأساسية» تكمن قيمتها في أنّها وسيلة حيوية؛ لتمكين الأفراد من السعي إلى تحقيق ما فيه منفعتهم، وفقاً لمفهوم المنفعة المحدّد والمقرر لديهم،

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص٢٩٣ ـ ٢٩٤ و٢٩٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص٣٠٤.

بحسب معتقداتهم الراسخة، وتمكينهم من ممارسة السلطتين الأخلاقيتين والعمل على توسيع نطاقهما، هاتان السلطتان اللتان تشكلان قيمة في حد ذاتهما وفقاً للمذهب الليبرالي. أما عن الأسس التي تقوم عليها هذه القيم الحيوية، فهي تتمثّل في «الظروف الحياتية العادية التي يعيشها الإنسان داخل مجتمع ديمقراطي»[٥٤]؛ فمما يعزّز خصوصية نظرية راولز عن الحرية، باعتبارها موجهةً فقط إلى المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، هو أن راولز كان يستكشف حياة الإنسان في دول الغرب وظروفه الحياتية العادية؛ بهدف وضع قائمة بالمنافع الأساسية، التي تشمل بينها قائمة الحريات الأساسية القائمة على المساواة والتي يراها الأجدر بالأفضلية.

المنافع الأساسية التي تمثّل أدوات ضرورية لتحقيق التنمية الذاتية ولحماية المذاهب المتباينة في تصوراتها لمفهوم المنفعة، تشمل الآتي: [١] الحريات الأساسية المنصوص عليها في قائمة راولز. [٢] حرية العمل والحركة. [٣] المساواة في الوصول إلى المراكز والمناصب الاجتماعية والسياسية. [٤] الدخل والثروة. [٥] الأسس الاجتماعية لاحترام النفس. والحجة المؤيدة لتلك القائمة الدقيقة من الحريات الأساسية الأعلى قيمةً تنبثق عن الرأي القائل إنّ «الحريات الأساسية هي في واقع الأمر منافع أساسية، ليس هذا فحسب، بل إنّ المبدأ الأول من نظرية العدالة كإنصاف والذي يضمن هذه المنافع ويكفل تحقيقها، يفوق في القيمة المبدأ الثاني، ومن ثَمّ تكون له الأولوية، الأمر الذي يحمي أغلب المنافع التي تندرج تحت الفئات الأربع الأخرى، التي قُسِّمَت إليها المنافع الأساسية»[٥٥].

إن فكرة المنافع الأساسية عند راولز، تجعل من مذهبه الليبرالي مذهباً مطابقاً لمذهب الليبرالية الشاملة الذي انتهجه ميل؛ إذ يتبنّى راولز من بين المذاهب المختلفة في رؤيتها لمفهوم الحياة السعيدة مذهباً يُثار حوله الجدل؛ إذ يدّعي أن الوسيلة للوصول إلى هذا الهدف، أي لتحقيق الحياة السعيدة، هو أن نضع مجموعة من الشروط الرئيسة التي تتمثّل في صورة منافع أساسية. والحياة السعيدة التي لا بد من أن تكون سعيدة بإقرار الجميع وليس بعض أفراد

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص٣٠٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٣٠٨ ـ ٣٠٩.

المجتمع، هي الحياة التي يكون كل فرد فيها قادراً على رفع طاقاته وتعزيز حقه في تشكيل مفهوم الحياة السعيدة واتباعه، الذي يتوصّل هو برأيه الحرّ المستقل ووفقاً لما صادفه في الحياة، إلى أنه المفهوم الصحيح والمؤكد. وبناءً عليه، فإن أي مذهب يسعى إلى توحيد المفاهيم المتعلّقة بماهية المنفعة، حتى وإن كان هذا السعي لا يلجأ إلى اتباع الأساليب القهرية والوسائل الجبرية، ينظر إليه ليس فقط باعتباره مذهباً يفتقر إلى المعقولية والمنطقية، بل أيضاً باعتباره مذهباً بغيضاً؛ لأنه يتنافى مع تحقيق أبسط درجات المنفعة من «المنافع الأساسية»، وهو استبدال لمفهوم الحريات والحقوق الأساسية بمفهوم آخر للمنافع الأساسية، وهو المفهوم الذي يقضي على التقدير والمكانة العظيمة التي نالتها عن جدارة فلسفة راولز الليبرالية. وعلى الرغم من أنّ الدولة الليبرالية التي تصوّرها راولز من خلال فلسفته تظلّ تعترف للمتدينين ولغير المتدينين المقيمين داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، بحقهم في نيل الحريات الأساسية على أساس المساواة، إلا أنها تصنّف جميع الأديان التي تسعى إلى إيجاد نمطٍ موحّدٍ لحياةٍ كريمةٍ، للبشرية جمعاء، بأنها أديان فاسدة، حتى وإن كان ذلك السعي عن طريق الأساليب الودية المسالمة للحثّ والإقناع والوسائل الهادفة للانتشار والطرق التعليمية والتثقيفية وما شابه.

ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أن راولز إضافةً إلى الحجة المستخلَصَة من الوضعية الأصلية، يستند إلى حجةٍ أخرى لإثبات صحة نظريته في قيمة الحرية، وهي شعور الإنسان الفطري بالعدالة وقدرته على إدراك مفهوم المنفعة؛ فيزعم راولز أنّه أيَّما كان تصوّر الإنسان لمفهوم المنفعة، فإنّ الإنسان يستطيع أن يستفيدَ إلى أبعد مدى من منظومة التعاون المجتمعي القائمة في ظل مجتمعٍ عادل يسوده مبدآ العدالة كإنصاف، اللذان يتصدرهما مبدأ المساواة في الحرياتٍ الأساسية التي يتمتع المواطنون بموجبها بحقّهم في السعي وراء المنفعة، كلٌّ وفقاً لتصوره لمفهوم المنفعة، وهي التصوّرات والمفاهيم التي من المفترض أنها تحمل قيمةً فعلية في حدّ ذاتها. إضافة إلى ذلك، القيمة الجوهرية التي تكمن في احترام الذات، يمكن تحقيقها وتعزيزها على الوجه الأكمل من خلال الحريات الأساسية المتكافئة، التي تتحقق بتحقق المبدأ الأول من مبدأي العدالة، وذلك بخلاف أي قوائم أخرى للحريات؛ ففي المجتمع حسن التنظيم، القائم على مبدأي العدالة كليْهما اللذين يتصدرهما مبدأ المساواة في الحريات الأساسية، يمكن أن يشارك أي فرد بفعالية في منظومة التعاون المجتمعي؛

حيث يستطيع المرء من خلالها أن ينمّي مواهبه وملكاته بالجهود والمساعي الجماعية المشتركة[٥٦].

بمعنى أوضح، يستخلص راولز مبادئ المساواة في الحريات والحقوق السياسية وفي حرية الفكر من شروط ومقتضيات العدالة التي تُمكِّن المواطنين من الممارسة الكاملة والفعالة للعدالة بمفهومها الصحيح. وبما أنّ هذه الحقوق لا يمكن تفعيلها على أرض الواقع إلا في ظل نظام حكم ديمقراطي نيابي نموذجي، فإنّ بعض الحقوق السياسية، مثل: حرية التعبير السياسي وحرية الصحافة وحرية التجمّع ينبغي أن تلقى هي الأخرى الحماية اللازمة لها[٥٧]. ونجد أنّ إشارة راولز إلى حقوق حرية التعبير السياسي وحريّة الصحافة وحرية التجمّع على هذا النحو المفصّل، إنما تدلّ ضمناً على أنّ راولز يضع في اعتباره أن من حق الفرد «المشاركة السياسية»، بموجب الحقوق السياسية القائمة على المساواة، مثل: الحق في التصويت للانتخابات والحق في الترشح للانتخابات وفي تولي المناصب الحكومية العامة.

وفي ما يتعلّق باستنتاج الحريات المدنية، مثل: حرية الرأي والفكر المقترِنة بحرية التنظيم وحرية تكوين الاتحادات وغيرها، نجد راولز يحصر قيمة هذه الحريات في كونها الأداة الحيوية الجوهرية التي تمكِّن الفرد من أن يمارس بشكل تام سلطته الأخلاقية التي تتحكم في تصوّره لمفهوم المنفعة. بعبارةٍ أخرى، لا يستطيع المواطنون في أي مجتمع التمتّع بالمناخ اللازم لتحقيق التطوير والتنمية الذاتية إلا إذا كانت حرية الرأي والفكر وحرية التنظيم وتكوين الاتحادات وغيرها مكفولة لهم جميعاً، ونعني هنا بالتنمية الذاتية «الحس والوعي الأخلاقي الذي يمكّن الفرد من تشكيل مفهوم الحياة السعيدة وتطبيقه على شتى مناحي الحياة على نحوٍ متعقلٍ»، وذلك، من خلال الوعي القائم على الدراسة المتروية والتفكير المتأني[٥٨]. وهنا يظهر اتجاه راولز وميله إلى مذهب الليبرالية الشاملة، الذي انتهجه الفيلسوف مِل؛ إذ نجد راولز يحصر فكرة «حرية الرأي» في مفهوم الشخصية الفردية والترحيب بتعددية المذاهب؛ فيظهر راولز مؤيداً لبعض أفكار مِل؛ حيث يشير إلى أن المفهوم الإيجابي الوحيد

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص٣١٦ و٣١٨ ـ ٣٢١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٣٣٥.

لمعنى المنفعة، هو ذلك التصوّر الذي يتشكل لدينا؛ ليكون مفهومنا الخاص، وهذا هو مضمون الفكرة التي تبنّاها مِل، وهي فكرة العفوية والشخصية الفردية(٥٩).

وأخيراً، تشتمل قائمة راولز للحريات الأساسية المتكافئة على مجموعة الحقوق، التي يطلق عليها هذا الكتاب مصطلح «حقوق الأمن» (Security Rights)، وهي الحقوق التي تقتضيها سلامة الإنسان واستقامته وتحميها سيادة القانون. ويرجع السبب في تضمين هذه الحقوق هذه القائمة إلى الدور الحيوي الحاسم، الذي تلعبه هذه الحقوق في توفير الحماية اللازمة للحريات الأساسية الأخرى(٦٠). إلا أنّ راولز لم يناقش هذا الدور الحيوي، بشكلٍ مفصّل، ولكن من خلال الشرح الوارد في كتابه **نظرية العدالة**، يمكننا فهم القاعدة التي تستند إليها الحقوق التي تحميها سيادة القانون، وهذه القاعدة تفيد بأن: انتهاك سيادة القانون يؤدّي إلى اختلاط الحدود التي ينبغي أن تقف عندها ممارسة الحريات(٦١)، إلا أنّ هذه القاعدة تخالف المبدأ القائل إنّ الحرية تحتلّ المكانة العليا في القيمة والأهمية، بما يجعل لها الأولوية على باقي القيم والمنافع الإنسانية الأخرى. أما في ما يتعلق بالحقوق المقترنة بسلامة الإنسان واستقامته، فلم يتعرض لها راولز بالشرح؛ والسبب في ذلك كما ينبئنا هذا الكتاب، يرجع إلى أنّ هذه الحقوق يصعب توصيفها بأنها «حريات»، وبهذا لا تصلح لأن يتمّ إدراجها ضمن قائمة الحريات الأساسية، بل هي حقوق ترتبط بمبدأ الضرر. وهذا صحيح، على الأقل وفقاً للتعريف البسيط الذي طرحه راولز لمعنى الحرية، والذي عرضناه في جزءٍ سابقٍ في هذا الفصل. ومن ثَمّ، يكون على راولز الاعتراف بأن هناك قيماً أخرى تفوق في القيمة والأهمية قيمة الحرية، وبهذا يمكن لهذه القيم أن تضع للحريات الأساسية الحدود اللازمة لها.

وبوجهٍ عام، المعيار الذي يتمّ على أساسه إدراج إحدى الحريات ضمن قائمة الحريات الأساسية القائمة على المساواة، يكمن في مدى أهمية توفّر هذه الحرية لتحقيق التطوير الذاتي والشخصية الفردية والتعزيز من قيمة التعددية في

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص٣١٠ و٣١٣ ـ ٣١٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٣٣٥.

(٦١) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 210.

المذاهب المتباينة في منظورها لمفهوم المنفعة، وذلك في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. ومن ثَمّ، توسيع نطاق قائمة الحريات الأساسية المتكافئة، تنأى بالفيلسوف راولز، بعيداً عن الفكرة المحورية التي تبنّاها، وهي حياديةُ نظريتِه الليبراليةِ المذهبِ في ما يخص مفاهيم المنفعة، وتحيلنا إلى مذهب الليبرالية الشاملة الذي تبنّاه مِلْ؛ لنجد راولز يسير على النهج نفسه في إطار تأكيد الشخصية الفردية والتطوير الذاتي. والذي يمكننا استدلاله واستنتاجه من هذه الحجة هو أن جميع أنظمة الحكم الليبرالية، مثلها مثل أنظمة الحكم الرجعية اللاليبرالية، يكون لها تصوّرها الخاص لمفهوم الحياة الكريمة، الأمر الذي يصعب معه تشكيل مجموعة الحريات الأساسية الحيادية، التي يقرها جميع المواطنين العقلاء على حدٍ سواء[٦٢].

من ناحيةٍ أخرى، يعترف راولز بأنّه في حين نجد المنظومة المتكاملة للحريات الأساسية المتكافئة تفوق في القيمة والأهمية والنفع جميع القيم الإنسانية الأخرى ـ بمعنى أنه لا توجد من بين القيم الأخرى القيمة التي يمكن أن تقيد منظومة الحريات الأساسية ـ نجد أنه يمكن لإحدى الحريات الأساسية أن تقيد حرية أخرى من هذه الحريات. كما يعترف راولز أيضاً أنه لا يوجد ترابط منطقي جوهري بين الحريات التي تضمها منظومة الحريات الأساسية. ومن هذا المنطلق، يقول راولز «إنّ الحريات الأساسية التي قد تشكل إحداها قيداً للأخرى عندما يحدث بينهما التعارض، لا يوجد من بينها حرية مطلقة». وعلى الرغم من ذلك، يجزم راولز مؤكداً أن «منظومة الحريات الأساسية المتكاملة يمكن تطويرها عن طريق العمل على ضبط نطاق كل حرية من الحريات الموجودة داخل هذه المنظومة؛ حيث نحصل على صيغةٍ توافقيّةٍ بينها حتى نصل إلى منظومة واحدة مترابطة ومتكاملة». ولكي نصل إلى هذه المنظومة المترابطة، علينا أن نعرف أن المعيار الذي يجب أن يحكم الحرية الأكثر تأثيراً ـ التي ينبغي أن تحتلّ مكان الأولوية على الحرية الأقل تأثيراً وأهمية عندما ينشأ التعارض بين الحريات الأساسية ـ يتمثّل في مدى ثِقَل الدور الذي تؤديه الحرية بوصفها وسيلة لحماية الممارسة الفعلية الكاملة للسلطات الأخلاقية»[٦٣].

---

(٦٢) Gray, *Two Faces of Liberalism*, pp. 70-72.

(٦٣) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 295 and 334-335.

وهنا يظهر الاعتراض الذي يوجهه غراي إلى قائمة الحريات الأساسية المتكافئة التي صاغها راولز. ويستند هذا الاعتراض إلى فكرة عدم قابلية القيم للقياس والمقارنة بينها؛ إذ يقول إنّ الناس يختلفون في ما يخص تحديد مجموعة الحريات التي تشكل الحريات الأساسية، وبتحديد الكيفية التي يتمّ من خلالها قياس أيّ الحريات الأساسية هي الأكثر أو الأقل قيمةً وأهميةً. وعلى الرغم من أن راولز يسعى إلى تقديم قاعدة عامة لاختيار الحريات الأساسية وإقرارها، إلا أن غراي يؤكد أن «التطبيقات المتضاربة غير المتجانسة للمبادئ التي يتبناها راولز يمكن أن تبرّرها التصوّرات المتباينة لمفهوم المنفعة». ويزعم غراي بشكلٍ قاطع أنّ قائمة الحريات الأساسية التي لها الأفضلية عند راولز، «لا يمكنها تجنّب التعارض الذي ينشأ بين الحريات المنتقاة والمصنفة داخل هذه القائمة باعتبارها الحريات الأساسية». ويقول غراي إنه في بريطانيا وفي معظم الدول الأوروبية الأخرى، «تُكَمَّم الأفواه» عن حق تقييداً لحرية التعبير السياسي عندما تُستَخدَم هذه الحرية بغرض تعزيز العنصرية. وفي الولايات المتحدة الأمريكية دائماً يرفض القضاة النظر في الدعاوى التي تسعى إلى حظر الخطاب العنصري. وفي التشريعات الأوروبية، يجوز تقييد حرية التعبير العنصري عند الضرورة التي تقتضي حماية حقّ الأقليات في حريّة التعبير السياسي وذلك عندما تُستغَل حرية التعبير العنصري في الهجوم على هؤلاء الأقليات. ويشير غراي إلى حالة أخرى من حالات التعارض بين اثنتين من الحريات، مما يقتضي وضع بعض القيود على إحداهما لتحقيق التوافق وإزالة التضارب بينهما؛ وهذه الحالة هي التعارض بين حرية التنظيم التي تجيز نبذ المدرسين المثليين وفصلهم من عملهم، وبين حق الشواذ جنسياً في عدم التعرّض لممارسات التمييز ضدهم، ذلك الحقّ الذي يمنع مثل هذا النبذ والفصل من العمل(٦٤).

يرى غراي أن المعالجتين الأمريكية والأوروبية لحسم التعارض بين اثنتين من حريات الرأي والتعبير، لا يمكن الحكم عليهما حكماً عادلاً؛ لأنّ كلتيهما لا يتماثلان في القيمة؛ «فالأمر ببساطة يكمن في أن كلا المعالجتين على طرفي

(٦٤) Gray, Ibid., pp. 73-79.

نقيض؛ لأنهما يهدفان إلى إيجاد التسوية والصيغة التوافقيّة المناسبة لإزالة التعارض بين قيمتين غير قابلتين للقياس والمقارنة بينهما»، ففي حالة التضارب بين حرية الرأي والتعبير والحق في عدم التعرض للتعسف والاضطهاد العنصري، فإنه لا توجد أي قيمة من القيم الليبرالية يمكنها أن تزيل ذلك التضارب، وتصل إلى تسوية وتوافق بين الحريتين. فالحل إذن يكمن في الاحتكام إلى تصوّر محدّد لمفهوم المجتمع الليبرالي النموذجي؛ وذلك استناداً إلى تاريخه وأوضاعه الخاصة. ويؤكد غراي أن التعارض بين الحريات التي ينادي بها المجتمع الليبرالي التقدّمي المتحرّر، لا يأتي نتيجة خلل في المجتمع البشري، بل إن الحرية المطلقة والممارسة الكاملة لجميع الحريات الليبرالية بشكلٍ مطلق هو أمر غير منطقي. ويصل غراي إلى استنتاجٍ، مَفاده أنه بما أنّ التعارض بين الحريات الليبرالية المختلفة يخضع، إلى حدٍ بعيد المدى، إلى عدم تكافؤ القيم وعدم قابليتها للقياس والمقارنة، فإنّ الوسيلة الوحيدة لتسوية ذلك النوع من التضارب، هو أن يتمّ تصنيف الحريات على أساس «مدى الأهمية» النسبية التي تشكّلها هذه الحريات بالنسبة إلى مصالح البشر المختلفة التي تحميها هذه الحريات، وهذا بدوره يقتضي الاستناد والاحتكام إلى تصوّرنا الخاص لمفهوم المنفعة أو المصلحة[٦٥].

الاعتراض الجوهري من وجهة النظر الإسلامية الشيعية يتعلّق بتسوية التعارض بين حقوق الأمن والحقوق المدنية. ففي حال التعارض تحديداً بين حرية التعبير والحق في الحماية ضد الاضطهاد النفسي، تلك الحرية التي لا يضمنها إلا شرف الإنسان واستقامته ونزاهته، نجد الإسلام الشيعي يؤكد أن حرية التعبير ينبغي أن تفسح المجال لإعطاء الأولوية للحق في الحماية ضد الاضطهاد النفسي، الذي يأتي على سبيل المثال من «حرية التعبير التي تجيز ازدراء الأديان والتطاول على المقدّسات والرموز الدينية». على الجانب الآخر نجد راولز يؤيّد حرية التعبير المطلقة، ولعلّ هذه أحد الاعتراضات الأساسية التي يوجّهها الفكر الإسلامي الشيعي إلى قائمة الحريات الأساسية المتكافئة التي صاغها راولز.

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص٨٠ ـ ٨٢.

خاتمة

تناولنا في هذا الفصل فرضية التوافق الجزئي بين النظريات، وذلك من خلال البحث في مبدأ الحرية عند راولز. وفي ما يأتي نوجز في نقاطٍ محدّدة مظاهر الوسطية في الطابع العلماني الذي طبع به مبدأ الحرية عند راولز، تلك الاعتدالية التي تعزّز ذلك التوافق الجزئي:

(١/أ) فكرة حرية التعبير المطلقة التي تبناها راولز، تجيز التعبير بما يكون فيه ازدراء للأديان وتطاول على الرموز والمقدسات الدينية، وهو الأمر الذي يشكل انتهاكاً لحرمات المسلمين. ونجد أن راولز في ذلك يتّفق مع فِكر مِل. وفي حين كان المُتَوَقّع من راولز أن يعطي الأولوية لحقوق الأمن، التي من بينها الحقّ في عدم التعرّض للاضطهاد وللإساءة النفسية، نجد راولز يتبنّى فكرة حرية التعبير المطلقة التي تصل إلى حدّ ازدراء الأديان والتطاول على المقدسات الدينية، وهي فكرة تبدو غير مقبولة.

(١/ب) وعلى النقيض، نجد الإسلام الشيعي يضع في المقام الأول إجلال وإكبار الله ﷻ وتبجيل الرسل المبعوثين من الله وخلفائهم المعصومين. ومن ثَمّ، أي ازدراءٍ يوجّه من الآخرين لهذه الرموز الدينية المقدسة، في حضور المسلمين يشكّل اضطهاداً وإساءةً نفسيةً بالغة القسوة والخطورة مما يوجب حظر مثل هذا الازدراء.

(٢/أ) أولى الحجج المؤيدة لمبدأ الحرية عند راولز، تستند إلى فكرة حتمية التعددية المذهبيّة، ورفض فكرة أن يُفرَض مذهب شامل على الجميع. إلا أن راولز لم يستخدم هذه الحجة في تفنيد الحجج الدينية، الأمر الذي جعل فلسفته تتسم بالاعتدال في اتجاهها نحو العلمانية.

(٢/ب) يتفق الإسلام الشيعي في الرأي مع الحجة الأولى التي استند إليها راولز؛ حيث يؤكد الإسلام الشيعي أن تعددية المذاهب مسألة حتمية وأبدية. ومن ثَمّ، حرية الرأي والعقيدة الدينية هي أكثر المبادئ تعقلاً ومعقولية في هذه الحالة.

(٣/أ) الحجة الثانية المؤيدة لمبدأ الحرية عند راولز، تستند إلى إحدى الأفكار والآراء التي تبنّاها مِل، وهي فكرة الاستقلالية والفردانية التي تفسر معقولية التعددية، وارتقاء الجنس البشري بشكل تلقائي. ويتضح من هذه الفكرة أنها مُغرقة في العلمانية.

(٣/ب) على النقيض، يرى الإسلام الشيعي أن الخضوع لله هو أعلى القيم الإنسانية، كما يرى أن أهمّ الغايات البشرية هي تمكّن الإنسان من بلوغ الرقي الروحي، من خلال معرفة الطريق إلى الله واتّباعه. وبهذا نجد أن ما ينبغي أن يحدث على أرض الواقع هو أن يتمّ التعامل مع تعددية المذاهب على أساس الاستيعاب والتسامح العقائدي والديني، أما على المستوى النظري نجد أن التلقائية المطلقة فكرة غير مقبولة.

في النهاية، ما يبدو واضحاً أن آخر صيغة توصل إليها راولز لتكون مبدأ للحرية هي صيغة متشبّعة بالفكر العلماني، مثلها في ذلك مثل مبدأ الحرية عند مِل، الأمر الذي يجعل مبدأ الحرية عند راولز، لا يتفق من الوجهة النظرية مع تعاليم الشريعة الإسلاميّة الشيعية؛ لذا كانت وجهة النظر التي تبناها هذا الفصل هي أن النظرية الليبرالية التي وضعها راولز تتوافق «جزئيّاً» فقط مع الإسلام الشيعي.



القسم الثالث

الدولة الليبرالية والمواطنون المسلمون الشيعة



الفصل السابع

التسامح الديني في الدول الليبرالية تجاه المسلمين الشيعة

يبحث هذا الفصل في مدى تآلف المسلمين الشيعة وتعايشهم في المجتمعات الليبرالية في ما يطلق عليه فلسفياً «فرضية التعايش الفعلي على أرض الواقع»، وذلك من خلال البحث في سياسة التسامح الديني التي تتّبعها الدول الليبرالية مع مواطنيها من المسلمين الشيعة، وسيُخصص الفصل الآتي لبحث هذه القضية من خلال دراسة الدوافع والأسس التي يستند إليها المسلمون الشيعة، في تقبّلهم للدول الليبرالية التي يقيمون فيها بوصفهم مواطنين. وفي بداية هذا الفصل الذي نحن بصدده، ستُجرَى دراسة استطلاعية لوضع قائمة بإجراءات الحماية والحريات والفرص التي تقوم الدول الليبرالية كما رآه مِل بتقديمها فعلياً إلى مواطنيها من المسلمين الشيعة. ثمّ تُجرَى دراسة استطلاعيّة مماثِلة حولَ إجراءات الحماية والحريات والفرص الفعلية التي تقدّمها الدول الليبرالية كما رآه راولز إلى مواطنيها من المسلمين الشيعة. وينبغي التأكيد أن اهتمامي في هذا الكتاب لا ينصب على الدول الليبرالية في حد ذاتها، ولا على واقعها في عصرٍ من العصور؛ لأن الحكم على هذه الدول ينبغي أن يكون قائماً على الملاحظة والتجربة العملية، التي تتطلّب بدورها إجراء دراسة استطلاعيّة على مجتمعاتٍ ليبرالية بعينها؛ فهذا الكتاب عبارة عن بحث فلسفي، يجسد اهتمامي المنصبّ على ما هو مُتَوَقّع من نموذج الدولة الليبرالية عند مِل، ومن نموذج الدولة الليبرالية عند راولز أن تقدمه إلى مواطنيها.

وكما سنرى من خلال هذا الفصل أن القائمة التي جمع فيها راولز إجراءات الحماية والحقوق والفرص المقدّمة إلى المسلمين الشيعة، تتشابه بشكلٍ عام مع القائمة التي وضعها مِل. والنتيجة المهمة التي نستخلصها من هذه الدراسة أن ما تقدّمه الدولة الليبرالية المحايدة كما يراها راولز إلى المسلمين

الشيعة، أقل من ذلك الذي تقدّمه الدولة الليبرالية اللادينية عند مِل. أما عن الامتياز الأكبر الذي تتمتع به قائمة راولز، فيتمثل في توفير المدارس الدينية بأموال حكومية للأطفال المسلمين الشيعة. إلا أنّ هذا الامتياز لم يعلنه راولز من خلال نظريته بشكلٍ صريح؛ ولكنّه أمر منطقي تفرضه الحجة التي يستند إليها لإثبات نظريته.

أولاً: المواطنون الشيعة ونموذج الدولة عند مِل

كما أشرنا في المقدّمة من قبل، جميع العلاقات التي يمكن أن تربط بين الدين والدولة يمكن تصنيفها في ثلاث فئات: الدول الدينية والدول اللادينية/العلمانية والدول المحايدة. وبالنسبة إلى نموذج الدولة الليبرالية الذي صاغه ونظَّر له مِل، هو نموذج للدولة اللادينية التي تسعى إلى فرض هيمنة المصالح الدنيوية للبشر في مجتمعاتٍ تقدّمية متحرّرة، على اعتبار أنّ هذا هو الطريق الصحيح والأسلوب الأمثل في الحياة. ومقارنةً بالدولة اللادينية الرجعية، الدولة اللادينية الليبرالية، كما رآها مِل، تكفل بعض الحريات والفرص للمتدينين من أفراد المجتمع. وفي ما يأتي، سنجري دراسةً استطلاعية، حول سياسة التسامح الديني التي تنتهجها فعلياً الدول المطابقة لنموذج الدولة اللادينية الليبرالية عند مِل، وتطبّقها بالشكل الصحيح على المتدينين من المواطنين والرعايا المقيمين فيها، والمنخرطين في المجتمعات التي تخضع لحكمها بوصفها دولاً علمانية لادينية. وهذه الدراسة، تمهّد الطريق لدراسةٍ تحليلية تبين إلى أي مدى يمكن لنموذج الدولة الليبرالية، الذي نَظَّر له راولز، أن توسّع نسبياً من نطاق سياستها المتسامحة الدينية مع المتدينين من مواطنيها؛ حيث تكون أكثر تقبّلاً لدى المواطنين والرعايا المسلمين الشيعة.

بادئ ذي بدء، وكما بحثنا في الفصل الثالث، نموذج الدولة الليبرالية، كما يراه مِل من خلال نظرياته الفلسفية، يكفل لكل مواطن، سواء أكان متديناً أم غير متدين، الحقّ المطلق في التمتع بحرية الرأي والفكر والعقيدة[1]. ووفقاً لهذه الحرية المطلقة، يستطيع المسلمون الشيعة من المواطنين في المجتمعات

---

(1) John Stuart Mill, "On Liberty," in: John Stuart Mill, *Utilitarianism; On liberty; Considerations on Representative Government; Remarks on Bentham's Philosophy*, edited by Geraint Williams, 3rd ed. (London: Every Man's Library, 1993), p. 85.

المطابقة لنموذج المجتمع الليبرالي الذي نادى به مِل، أن يحافظوا على عقائدهم وعباداتهم الدينية والإيمانية من دون أي خوف من أن تتمّ ملاحقتهم قضائياً وقانونياً.

ومن الحريات والحقوق الأخرى التي يوفّرها نموذج المجتمع الليبرالي المتحرّر عند مِل، للمواطنين المسلمين الشيعة الحق في التمتع بحرية التعبير المطلقة[٢]. وبموجب هذه الحرية، يملك جميع من يعتنقون أدياناً سماوية، مثل الإسلام الشيعي، حقّ التعبير الصريح والعلني عن معتقداتهم الإيمانية داخل المجتمعات الليبرالية، طالما أن هذا التعبير لا يؤدي إلى أي تصرفٍ فيه إضرار. وهذه الحرية أيضاً تتيح للأئمة والمرشدين والدعاة الدينيين الفرصة لنشر المبادئ والقواعد السلوكية التي ينصّ عليها الدين الإسلامي، وترسيخها لدى متَّبعيه، وكذلك للدفاع عن عقيدة الإسلام في مواجهة المنتقدين له.

وفي ما يتعلق بالأفعال والسلوكيات، نجد أنّ مبدأ الحرية عند مِل، يفرض على الدولة وعلى باقي أفراد المجتمع ألا يعيقوا تأدية الطقوس والشعائر الدينية، طالما أنها لا تتسبب في إلحاق الضرر بالآخرين[٣]، ومن ثَمّ، المسلمون الشيعة من مواطني المجتمعات الليبرالية التي تتفق مع النموذج الذي نظَّر إليه مِل، يتمتّعون بالحرية التي تكفل لهم تشكيل حياتهم الخاصة على النحو الذي تقتضيه تعاليمهم الدينية؛ ومن ناحية أخرى نجد أنّ المبادئ السارية في مجال السياسة والحياة العامة هي مبادئ علمانية. وبموجب هذه الحرية يحقّ للمسلمين الشيعة، في مثل هذه المجتمعات أن يؤدوا صلواتهم اليومية في الميادين والساحات العامة وفي المدارس والمكاتب والجامعات. وبالمثل تستطيع السيدات المسلمات ارتداء الحجاب في الأماكن العامة من دون أن تمارَس عليهم أي ضغوط ممن ينتهجون في حياتهم مسلكاً آخر مختلفاً عن ذلك الذي يسلكه المسلمون.

يملك المسلمون الشيعة أيضاً حقاً آخر أكثر أهمية هو الحق في حرية التنظيم؛ حيث يمكنهم تكوين مختلف الجمعيات والاتحادات التي تهدف إلى ترسيخ قيمهم الدينية بأمانٍ واطمئنان؛ حيث إنه بموجب هذا الحق يمكن أن

---

(٢) المصدر نفسه، ص٨٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٨.

يعمل الأئمة والمرشدون والدعاة المسلمون الشيعة على نشر أسس الدين الإسلامي وعقائده الإيمانية وترسيخ العبادات والفروض والنوافل الدينية لدى متّبعيهم ممن يلتحقون طوعاً بهذه الجمعيات والاتحادات الدينية؛ حيث إن مِل لم يناد بحصر النظام التعليمي في الإطار الحكومي فقط، فإن دعاة المسلمين وكذلك الآباء يمكنهم تكوين مراكز ومجمعات تعليميّة مكمّلة لتربية الأطفال المسلمين على القيم الإسلامية. ويرى مِل أن «أحد الواجبات المقدسة التي ينبغي للآباء وللأمهات الالتزام بها» هو توفير «التعليم المناسب لأطفالهم»[٤]. ووفقاً لآراء مِل، فإنّ هذا التعليم التكمِلي ينبغي ألا يعتمد في تمويله على المال العام، بل على موارد مالية خاصة يقدمها الآباء والأمهات[٥]. والهدف الأساس من كل هذه الجمعيات والاتحادات هو أن تستطيع البيئة الإسلامية المحيطة أن تعمل على إبقاء الروح الدينية في المسلمين الشيعة بما يحميهم من الآثار السلبية للبيئة العلمانية المحيطة بهم.

من ناحيةٍ أخرى، وعلى أرض الواقع نجد أن حرية الرأي والتعبير وحرية التصرف وحرية التنظيم، تلك الحريات المعترَف بها قانونياً وأدبياً وأخلاقياً، ليست موزعة على أساس المساواة بين المتدينين وغير المتدينين من أفراد المجتمع. ومن ثَم، «المناخ» العام المحيط بالشخص المتديّن الذي يقيم في إحدى الدول الليبرالية المطابقة لنموذج مِل، لا يعتبر فقط مناخاً «غير داعم» بل أيضاً مناخاً «ضاراً»؛ حيث إنه لا يعين على إعلاء الروح الدينية والارتقاء بها، والاستثمارات الضخمة التي تتم داخل هذه الدول والتي توجّه جميعها إلى تنمية المصالح والمنافع والاهتمامات الدنيوية وتعزيزها، لهي أكبر دليل يؤكّد هذا المناخ الضار. ويجزم مِل بأن «مبدأ المنفعة الذي يسود في هذه الدنيا يفرض أن تكون القوانين والأنظمة الاجتماعية هي التي تحدّد السعادة أو بشكلٍ أعم مصلحة كل فرد من أفراد المجتمع بالقدر الممكن الذي تتحقّق معه المنفعة العامة والمصلحة الدنيوية للجميع»[٦].

ولعلّ ما يؤكّد تحقق هذا المناخ الضار وجهة نظر مِل القائلة إن النظام

---

(٤) المصدر نفسه، ص٨٠ ـ ٨١ و١٧٤.

(٥) F. W. Garforth, *Educative Democracy: John Stuart Mill on Education in Society* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1980), p. 160.

(٦) John Stuart Mill, "Utilitarianism," in: Mill, Ibid., p. 18.

التعليمي الوطني هو النظام الذي تعمل الدولة من خلاله على تحقيق ما تراه الهدف الأهم والأسمى، وهو ترسيخ المعايير الفكرية والأخلاقية الصحيحة التي ينبغي أن تسود في الحياة بمنأى عن الرقابة الدينية(٧). فيرى مِل أن الغالبية العظمى من الناس يفتقدون الرغبة التي تحثّهم على رعاية القدرات والطاقات البشرية ويفتقرون إلى المعلومات اللازمة لتحقيق ذلك. ومن ثَمّ، فهو يؤيّد فكرة تدخّل الدولة في التعليم العام بما يجعل النظام التعليمي علمانياً؛ إذ إنّ مِل يرى أنّه طالما أن التعليم العام متاح للجميع، وطالما أن الناس يختلفون في ما يعتنقونه من أديانٍ ومذاهب؛ فمنهم من يعتنق ديانة، ومنهم من يعتنق ديانة أخرى، ومنهم «اللاأدريين»، ومنهم «الملحدون»، فإنّ ذلك يقتضي أن تكون المدارس الحكومية العامة مدارس علمانية بحتة، تتناول مناهجها جميع الموضوعات والشؤون الدنيوية التي تخصّ الناس بشكلٍ عام. إضافة إلى ذلك، يزعم مِل أن غرس المبادئ الدينية في الأذهان يتعارض مع إطلاق الطاقات والقدرات البشرية الكامنة، التي تمكِّن أفراد المجتمع من تطوير إمكانياتهم وتحقيق التنمية الذاتية التي تعتمد على ما يملكونه من عقل وفكر وإرادة ورغبة. ومن هذا المنطلَق، يستنكر مِل ويرفض تماماً تدريس الدين ومبادئ العقائد الدينية في المدارس العامة(٨)، فهو يؤكد أنه إذا كانت الدولة هي الملزمة

---

(٧) تقول ليفينسون إن الأنظمة التعليمية التثقيفية التنويرية بوجهٍ عام تقتضي من الدولة الليبرالية أن تقتحم حياة الأطفال عن طريق التعليم الإلزامي العام. وينبغي أن يكون هذا التعليم الإلزامي في بيئةٍ منفصلةٍ عن تلك التي تربى فيها الطفل، وهذه البيئة المنفصلة تتمثل في المدارس الحكومية العامة. انظر:

Meira Levinson, *The Demands of Liberal Education* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999), p. 58.

وبذلك يصبح التعليم العام الضمان الرئيس الذي يضمن نشأة مواطنين يدعمون القيم الوطنية للدولة. انظر:

Thomas J. La Belle and Christopher R. Ward, *Multiculturalism and Education: Diversity and its Impact on Schools and Society* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), p. 69.

ويقول زيداس إن هذه القيم المشتركة بين أفراد المجتمع تشكّل الأسس والقواعد اللازمة لبناء الأمم والشعوب، ذلك البناء الذي يشكل «ظاهرة في الدول الديمقراطية الليبرالية المعاصرة». انظر:

Zhidas Daskalovski, "Neutrality, Liberal Nation Building and Minority Cultural Rights," *Critical Review of International and Political Philosophy*, vol. 5, no. 3 (Autumn 2002), p. 31.

ذلك لأن قوة الدولة الليبرالية وقدرتها على الاستمرار والبقاء في مجتمع مختلف الثقافات والمذاهب والعقائد، يعتمد على قدرتها على التمسك ببعض «الأهداف الجوهرية التي تخص الشأن العام»، تلك الأهداف التي لا بد من أن تتوارثها الأجيال من خلال التعليم المدني. انظر:

Larry Becker and Will Kymlicka, "Introduction," *Ethics*, vol. 105, no. 3 (April 1995), p. 466.

(٨) Garforth, *Educative Democracy: John Stuart Mill on Education in Society*, pp. 100, 113 and 149-150.

بضمان عدم تأثّر آراء الأطفال وأفكارهم بالفكر الديني من خلال التعليم، فإنه يجوز تدريس الدين في المدارس العامة شريطة ألا يكون قائماً على ترسيخ الفكر الديني العقائدي أو الطائفي؛ بمعنى أنه يجوز تدريس القيم والمبادئ الدينية وتاريخ الأديان، في حدودٍ تقتصر فقط على شرح الخلفية التاريخية من دون أن يصل الأمر إلى حثّ الأطفال على قبول أيٍّ من العقائد الدينية، باعتبارها العقيدة الحق والديانة الأساسية[٩].

من الدلائل التي توضح مدى قوة وعمق تشبع مِل بالفكر العلماني، وانعكاس ذلك على وجهة نظره في ما يختصّ بنظام التعليم العام، تبنّيه مذهب النفعية وتمسكه بفكرة ترسيخ منظومة القيم والمبادئ الأخلاقية العلمانية التي يؤيدها هذا المذهب، والتي تقتضي أن تكون الدولة ملزَمة بنشر السعادة بمفهومها الدنيوي العام؛ وذلك عن طريق الوسائل السلمية ومن بينها المنظومة التعليمية الوطنية باعتبارها الوسيلة الأكثر تأثيراً وفعالية[١٠]. ووفقاً لآراء مِل، «التعليم والآراء التي تتحكّم في تكوين شخصية الإنسان» لا بد من أن يتمّ توظيفها في تثقيف كل مواطن وتعليمه في المجتمع طبقاً لمبدأ المنفعة[١١]. ومن ثَمّ، يؤكد مِل أن دين الإنسانية الذي يجسد مبدأ المنفعة، يستحق أن يُدَرَّس باعتباره عقيدة دينية؛ وذلك باستخدام جميع الوسائل والأساليب التعليمية، «حتى تصبح هذه العقيدة الدينية هي السائدة في حياة الإنسان والصبغة التي يصطبغ بها الفكر والوجدان والسلوك»[١٢].

من المؤشرات الدالّة أيضاً على عمق علمانية المنظومة التعليمية التي يرسم ملامحها مِل، فكرة «الفردانية». في ما يتعلق بهذه الفكرة، فإنّ التعليم الإلزامي الليبرالي يهدف إلى تطوير القدرة على الاستقلالية وتفرّد الشخصية، وذلك من خلال تدعيم قيم الانتقاد وتحرّي الحقيقة وإعمال العقل والمنطق والتعاطف المتأنّي المتعقّل لدى الأطفال[١٣]. والنتيجة المنطقية التي تترتب على تحقيق

---

(٩) Mill, "On Liberty," p. 176.

(١٠) Garforth, Ibid., 116.

(١١) Mill, "Utilitarianism," p. 18.

(١٢) John S. Mill, "Utility of Religion," in: John Stuart Mill, *Essays on Ethics, Religion and Society,* editor of the text J. M. Robson; introduction, F. E. L. Priestley; essay on Mill's Utilitarianism, D. P. Dryer, Collected works of John Stuart Mill; v. 10 (Toronto: University of Toronto Press, 1969), p. 422.

(١٣) Levinson, *The Demands of Liberal Education,* p. 57.

هذه الفكرة هي نموّ القدرة لدى الأطفال على الاختيار بحرية واستقلالية، من بين شتّى الأفكار التي لا مفرَّ، حتماً من تعرّضهم ومواجهتهم لها. أما في الإسلام الشيعي، وطبقاً لمنظومة المبادئ التي تنص عليها هذه العقيدة الدينية، فإنّ تعريض الأطفال لمختلف الأفكار والمذاهب يتعارض مع مسؤولية الآباء والأمهات عن ترسيخ المبادئ الدينية في عقول أطفالهم، وتعزيز التمسك بالأخلاقيات الدينية لديهم[١٤].

الدولة الليبرالية التي ينادي بها مِل هي بوجهٍ عام دولة لا تفرض القيم اللادينية على المواطنين المتديّنين، ليس هذا فحسب، بل هي أيضاً توفّر الظروف المناسبة لهم؛ لكي يواظبوا على تأدية فروضهم وطقوسهم الدينية. ومع ذلك، فإن اتجاه مثل هذه الدولة إلى تعزيز المصالح الدنيوية من خلال الاستثمارات السلمية الحكومية، توفّر مناخاً جيداً للإعلاء من شأن المذاهب التي يتبنّاها العلمانيون من أفراد المجتمع. ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أن الغالبية العظمى من المجتمعات الغربية الليبرالية توفّر بالفعل من المال العام ما يلزم للإنفاق على المدارس الدينية، الأمر الذي لا يضير الأطفال المسلمين في شيء. ويخبرنا بريان باري (Brian Barry) بأن غالبية المجتمعات الديمقراطية الليبرالية في وقتنا الحاضر تعمل على توفير المال العام اللازم للمدارس الدينية - مع استثناء واضح للولايات المتحدة الأمريكية - على قواعد مختلفة[١٥]. وتقول كريستين باركر (Christine R. Barker) إن علاقة الدين بالدولة في ألمانيا على سبيل المثال تتمتع بسمةٍ خاصة وهي أن «تعليم الدين للأطفال بالمدارس» منصوص عليه في الدستور، وترى أن أهمية هذه العلاقة تكمن في أن الكنيسة تملك سلطة تحديد محتوى منهج التعليم الديني في المدارس على الرغم من أنه

---

(١٤) يزعم بعضهم أن نظام التعليم الذي ينادي به مِل من خلال نظرياته يشبه إلى حدٍ ما ذلك النظام السائد في المدارس الحكومية الموجودة في المجتمعات الغربية المعاصرة. ويزعم باريخ (Parekh) أن هذه النوعية من النظام التعليمي متشبّعة بالفكر العلماني، أي أن ذلك النظام التعليمي يتخذ توجّهاً ثقافياً موحداً ومتجانساً في جميع عناصره التعليمية التي تشمل: «المناهج الدراسية، الإدارة التنظيمية، الكوادر الوظيفية، الهيكل التنظيمي للهيئات والسلطات المرجعية، الأساليب العلمية التربوية في العملية التعليمية، أخلاقيات المهنة وروح الجماعة والروح التنافسية بين مجموعة العمل»، وغيرها. انظر:

Bhikhu Parekh, "The Concept of Multi-cultural Education," in: Sohan Modgil [et al.], eds., *Multicultural Education: The Interminable Debate* (London; Philadelphia: Falmer Press, 1986), pp. 20-21.

(١٥) Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, UK: Polity Press, 2001), p. 29.

يخضع لرقابة الدولة. ومن ثَم، الآباء والأمهات هم من يقررون إلحاق أطفالهم بهذه المدارس الدينية، وكذلك فإن الأطفال الذين تتعدى أعمارهم سن الرابعة عشر يملكون هذا القرار، وقد أكدت محكمة برلين في إحدى القضايا التي أثير حولها الجدل أن المجتمعات الدينية هي من تحدد محتوى المناهج الدينية وليست السلطات الرسمية في الدولة. ثم تختتم باركر ملاحظاتها قائلةً إن التجربة الألمانية «يمكن أن نتعلم منها الكثير»[١٦].

سنتناول في الجزء الآتي من هذا الفصل مدى الاختلاف بين نموذج الدولة الليبرالية كما يراها راولز ونموذج الدولة الليبرالية كما يراها مِل.

ثانياً: الدولة الليبرالية عند راولز والمواطنون الشيعة

الحجة التي يستند إليها راولز لإثبات صحة نظريته عن مبدأي العدالة كإنصاف، حجة علمانية بحتة لا تقوم على أي مبادئ دينية. وبما أن الفلسفة السياسية العلمانية تناصر الدولة العلمانية اللادينية، سواء أكانت دولة تقدّمية منفتحة تتبع سياسة التسامح الديني أم دولة متعصبة لا تتبع سياسة التسامح الديني، فإن التصوّر المنطقي يقول إنّ هذه الفلسفة أيضاً تؤيّد الدولة المحايدة التي تهدف إلى الحفاظ على الحد الأدنى من النظام الاجتماعي من دون السعي إلى ترسيخ مذهب شامل تنتهجه جميع فئات المجتمع[١٧].

في الأجزاء اللاحقة من هذا الفصل، سنتناول بالبحث المفصل نموذج الدولة الليبرالية عند راولز؛ لنرى أنه على الرغم من المزاعم القائلة إن الدولة الليبرالية التي نادى بها دولة محايدة في ما يخص تعدد المذاهب والعقائد في مفهومها للمنفعة، إلا أن هذه الدولة ينبغي أن تُصَنّف بأنها علمانية لادينية تطبق سياسة التسامح الديني. على أي حال، المهم في هذا الأمر هو إجراءات الحماية والحقوق والحريات والفرص الفعلية الحقيقية، التي توفّرها الدولة الليبرالية التي ينادي بها راولز للمتدينين من مواطنيها، ومنهم المسلمون الشيعة.

---

(١٦) Christine R. Barker, "Church and State: Lessons from Germany?," *Political Quarterly*, vol. 75, no. 2 (April-June 2004), pp. 171-175.

(١٧) وهناك صيغة أخرى ممكنة لهذه الفلسفة السياسية العلمانية، وهي أن تبرر صحة الشكل الديني للدولة وتثبتها في بعض الحالات والأوضاع وذلك استناداً إلى مبدأ المنفعة؛ والأمر الذي لا يقبل الشك أو الجدل أن راولز ليس واحداً من مؤيدي الدولة الدينية.

ويقع على الدرجة نفسها من الأهمية أن نبحث لنبين أن نطاق ما توفره الدولة الليبرالية عند راولز من فرص للمسلمين الشيعة تفوق تلك التي توفرها الدولة اللادينية عند مِل. وكما سنرى لاحقاً في الشرح المفصل في الفصل الثامن، النظرية السياسية في الإسلام الشيعي تجسّد قيماً تتوافق مع مذهب المعقولية الذي تبنّاه راولز. ومن ثَمّ، ما يقدّمه مذهب الليبرالية السياسية الذي تبنّاه راولز لجميع المذاهب الفكرية التقليدية المعتدلة، التي تختلف في منظورها لمفهوم المنفعة، ينطبق بالمثل على الإسلام الشيعي، باعتباره إحدى العقائد الدينية والفكرية.

لا بد من أن يتمتع المسلمون الشيعة في المجتمع الذي ينادي به راولز، بحياةٍ آمنة تخلو من ممارسات الاضطهاد النفسي والاعتداء الجسدي والاعتقال التعسفي، وأيضاً بحقهم في حيازة ممتلكات خاصة، على أساس أن جميع هذه الحقوق أساسية وواجبة لهم في المقام الأول. إضافة إلى ذلك، الدولة الليبرالية، كما يراها راولز، هي الدولة التي تتيح لكل مواطن من المسلمين الشيعة حقّ التمتّع بحريّة الرأي والفكر والعقيدة الدينية[١٨]. وبهذا، يستطيع المسلمون الشيعة أداء صلواتهم اليومية في الميادين والساحات وفي الأماكن العامة مثل المدارس والمكاتب والجامعات. وبالمثل تستطيع السيدات والفتيات المسلمات ارتداء الحجاب في الأماكن العامة، من دون أن تمارَس عليهم أي ضغوط اجتماعية من قِبَل غير المسلمين.

فضلاً عن ذلك، المواطنون المسلمون الشيعة في مجتمع راولز، يملكون عالمهم الخاص الذي تُكفَل لهم فيه «حرية الفكر والتعبير وحرية التنظيم وتكوين الجمعيات والاتحادات»؛ «فالليبرالية السياسية عند راولز» ترحب تماماً «بالحوار المفتوح الشامل حول الخلفية الثقافية» أو «ثقافة المجتمع المدني»[١٩]، الذي يشكل المسلمون الشيعة جزءاً لا يتجزأ منها. هذه الحريات تمكّن المسلمين الشيعة في الدول الديمقراطية الليبرالية من تشكيل مختلف الجمعيات التي تهدف إلى ترسيخ قيمهم الدينية، وذلك في ظلّ الشعور بالطمأنينة والأمان، حيث يستطيع دعاة الإسلام الشيعي العمل بكل ثقة على نشر العقائد والمبادئ الأساسية للدين الإسلامي بين أتباعهم، وتقوية الالتزامات الدينية، بكل السبل

(١٨) John Rawls, *A Theory of Justice*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 53.

(١٩) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 134.

السلمية، في أتباعهم ممن ينضمون طوعاً إلى هذه الجمعيات.

إن أكثر الفرص المتاحة أهميةً أمام الدعاة والأئمة المسلمين الشيعة، وهي الأهم أيضاً بالنسبة إلى الآباء والأمهات، هي فرصة إنشاء معاهد تعليمية تكمِلية لتربية أطفال المسلمين كما ينبغي وفقاً للقيم الإسلامية في ظل بيئةٍ إسلاميةٍ خالصة ومثالية. هذه المراكز والمعاهد تستطيع إلى حدٍ ما إزالة الآثار السلبية الناجمة عن المناخ العلماني السائد، تلك الآثار التي تشكل عوامل هدّامة تضرّ بالمسلمين الذين يعيشون في ظل هذا المناخ. وترى إيمي غوتمان (Amy Gutmann) أن «الجهود الذاتية الخاصة الموجّهة للتعليم الديني بهدف رعاية العبادات والطقوس الدينية والحفاظ عليها هي بالطبع جهود مشروعة وفقاً لمذهب الليبرالية السياسية الذي تبناه راولز»[٢٠]. ويشير ستيفن ماسيدو (Stephen Macedo) إلى أنّ مذهب الليبرالية السياسية الذي تبنّاه راولز «يتجنّب تماماً التلميح إلى ضرورة دراسة الدّين، من منطلق أنّ هذه الأمور تُترك للكنيسة ولأي جماعات خاصة أخرى تختص بهذا الشأن»[٢١]. ومن ثَمّ، كانت هذه المراكز والمعاهد التعليمية التكمِلية الخاصة التي تدار بمعرفة دعاة الدين إلى جانب أولياء الأمور. وبهذا، وكما تقول غوتمان، التعليم الديني الأهلي القائم بالجهود الذاتية الأهلية «ينبغي ألا يكون مدعوماً مالياً من المدارس الحكومية»[٢٢].

من الجدير بالاهتمام أن راولز يرفض بشدة التقسيم الثنائي الذي يفرّق عند تطبيق مبدأي العدالة كإنصاف بين مجال الحياة العامة ومجال الحياة الخاصة؛ حيث يجعل مجال الحياة الخاصة مستثنىً من هذا التطبيق؛ فيقول راولز «إذا كانت هناك مزاعم تقول إن ما يسمّى الحياة الخاصة يجب أن يُستَبعد من تطبيق العدالة، فإنّ هذا ليس من العدالة في شيء». إن الدولة الليبرالية تسعى إلى حماية «جميع الحقوق بما يحقّق المساواة بين الرجل والمرأة، ويضمن الحقوق الأساسية لأطفالهم باعتبارهم مواطني المستقبل، تلك الحقوق غير القابلة

(٢٠) Amy Gutmann, "Civic Education and Social Diversity," *Ethics,* vol. 105, no. 3 (April 1995), pp. 559-560.

(٢١) Stephen Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls," *Ethics,* vol. 105, no. 3 (April 1995), p. 479.

(٢٢) Gutmann, Ibid., p. 577.

للتنازل أينما يكون هؤلاء المواطنون»[٢٣]، إلا أن هذه الحماية الشرعية لا تمنع أن يقوم الدعاة والأئمة والآباء والأمهات من المسلمين الشيعة بغرس قيم الدين الإسلامي في عقول أطفال المسلمين وقلوبهم؛ وذلك باستخدام كل الطرق والأساليب السلمية المتاحة في المجتمع المدني. هذا هو المحتوى الذي لا بد من أنّ يتضمّنه النقاش الخصب والحوار الصريح والمفتوح، الذي يرحّب به راولز ويتفق معه كليّةً في الرأي، في إطار المساواة في حرية الرأي والفكر والتعبير وحرية التنظيم.

ما يبدو واضحاً حتى الآن أنه لا يوجد فرق ملحوظ بين الدولة الليبرالية عند مِل والدولة الليبرالية عند راولز؛ ومن هذا المنطلق، يصل هذا الكتاب إلى الإجابة على التساؤل القائل: هل الدولة الليبرالية التي ينادي بها راولز دولة علمانية لادينية أم محايدة؟ والإجابة هي أنها دولة علمانية لادينية. ويعترف راولز بأن «الليبرالية السياسية تتفق مع الكثير من وجهات النظر الليبرالية الأخرى في تبني الفكرة الرئيسة في قضية الدولة العلمانية اللادينية، وهي فكرة فصل الدين المتمثّل في الكنيسة عن الدولة. إضافة إلى ذلك، الدولة الليبرالية عند راولز هي دولة لادينية بمعنى أن «أحاديث المسؤول الحكومي وخطاباته، خاصةً مسؤولي السلطة التنفيذية والمشرعين وكذلك القضاة والمرشَّحين للمناصب الحكومية الرسمية، لا بد من أن تُدار طبقاً للعقل العام؛ إذ يرى راولز أن العقل العام ليس علمانيّ التوجه، «بمعنى أنه مذهب شامل باتجاه لا ديني» بل هو علماني «بالمفهوم السياسي البحت» الذي يبتعد كل البعد عن الدين، مثلما هو مفهوم مستقل بذاته بعيداً عن المذاهب العلمانية الشاملة. والدولة الليبرالية عند راولز «تجيز لنا أن يشارك أصحاب المذاهب الشاملة، سواء أكانت مذاهب دينية أم لادينية، في الحوار السياسي في أي وقتٍ من الأوقات»، إلا أننا ملزمون بأن «نقدم الحجج والأسباب العامة الوجيهة التي تؤيد المبادئ التي يؤيدها مذهبنا الشامل»[٢٤].

في ما يتعلّق بتأثّر الدولة الليبرالية عند راولز، بالتعصب الديني وبالعلمانية ومدى تأييدها لهذين المذهبين، يقول راولز، بشكل واضح، إن نموذج الدولة الليبرالية الذي يطرحه ليس نموذجاً محايداً. ويفرق بين حيادية الأهداف وحيادية

---

(٢٣) Rawls, *The Law of Peoples,* p. 161.

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٣٣ ـ ١٣٤، ١٤٤، ١٤٨ و١٦٧.

التأثير؛ حيث ينسب إلى دولته الليبرالية حيادية الأهداف وليس حيادية التأثير[٢٥]، ويسلّم جدلاً بأن المنهج الليبرالي التقدّمي المتحرر في التفكير قد يكون أكثر نفعاً وفائدة للدولة الليبرالية من الفروض والالتزامات الدينية المتشددة، ويُرجِع اتجاه الدولة الليبرالية ومِلها الواضح إلى تفضيل المنهج الليبرالي في التفكير إلى استحالة حيادية التأثيرات؛ إذ يرى أنه «مما لا شك فيه أنه درب من دروب المستحيل، ألا تأتي البنية الأساسية والهيكل التنظيمي لنظام حكم دستوري عادل، بنتائج ذات شأنٍ وأهمية، في ما يتعلق بتحديد أي العقائد والمذاهب الشاملة يمكنه أن يصمد ويستمر، مع مرور الزمن ويظل يجتذب إليه أتباعاً»[٢٦]. ومن ثَمّ، المنهج الديني في التفكير لا يقابَل بالترحيب من قِبَل الدولة الليبرالية التي ينادي بها راولز[٢٧]. من ناحيةٍ أخرى، نجد أنّ الدولة الليبرالية التي ينادي بها راولز، تضمن لمواطنيها الإقرار بما يعتنقونه من مختلف الأديان، على أساس العدالة والمساواة، وتوفير الفرص المتكافئة والظروف الملائمة التي تتيح لكل فردٍ منهم ممارسة فروضه الدينية بحرية، والإعلاء من شأن دينه من دون تحيز أو محاباة. ويقول راولز مؤكِداً أنه يأمل أن يكون تصوره لمفهوم العدالة السياسية مستوفياً لمقتضيات حيادية الهدف، بمعنى ألا توضع القوانين الأساسية والسياسات العامة لمحاباة عقيدةٍ أو مذهبٍ شاملٍ بعينه على حساب الآخر[٢٨].

وبوجه عام، حيادية الدولة الليبرالية التي ينادي بها راولز في ما يخصّ التعصب الديني والعلمانية، تنحصر في تجنب ازدراء أيّ دين معتدل أو أيّ مذهب علماني معتدل عن عمد؛ وبهذا، يجوز لكلٍ من «المسيحيين واليهود والمسلمين والبوذيين والملحدين واللاأدريين والمقدونيين والألبانيين والصربيين»، الذين يعيشون داخل حدود الدولة الليبرالية المحايدة أن يتمتعوا جميعاً على حدٍ سواء بحقّهم في ممارسة حياتهم بالأسلوب الذي تقتضيه تعاليم

---

(٢٥) يطلق ويل كيمليكا على فكرة «حيادية الأهداف» التي طرحها راولز مسمّى «الحيادية التبريرية»، أما فكرة «حيادية التأثير» فيطلق عليها «الحيادية الاستتباعية المنطقية». انظر:

Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," *Ethics,* vol. 99, no. 4 (July 1989), p. 884.

(٢٦) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 193-194.

(٢٧) Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls," p. 485.

(٢٨) Rawls, *Political Liberalism,* pp. 192-194.

دينهم أو طبائع قوميّتهم وأصولهم الوطنية»[29]. أما عن الأديان المتعصّبة والمذاهب العلمانية المتطرّفة، فإنّها تستبعد هذه الحيادية، وكما يقول راولز «لا يوجد مجتمع يمكنه أن يستوعب في داخله جميع أشكال الحياة وأنماطها»[30].

التعليم الليبرالي هو أهم وسيلة لازدراء أساليب التفكير الديني ومناهجه. وفي هذا الشأن، يفرّق راولز بشكلٍ واضحٍ بين المذهب الليبرالي الشامل عند مِل وكانط وبين مذهبه الليبرالي السياسي؛ حيث إن ليبرالية مِل وكانط تهدف إلى «تعزيز قيم الاستقلالية الذاتية والفردانية باعتبارها القيم المثالية اللازمة للتحكم والسيطرة على القدر الأكبر من جوانب الحياة إن لم تكن على جوانبها كاملةً»، أما الليبرالية السياسية عند راولز «فلها هدف مختلف يقتضي لتحقيقه قدراً أقل بكثير من هذه الهيمنة على جوانب الحياة»[31]. ولتوضيح ذلك تقول غوتمان: «الليبرالية السياسية لا تسعى إلى ترسيخ الفردانية أو الاستقلالية الذاتية من خلال نظام التعليم العام أكثر من سعيها لرعاية العبادات والطقوس الدينية»[32]؛ فالنظام التعليمي كما يراه راولز معنيٌّ بتحقيق الأهداف الآتية: (١) تعريف أفراد المجتمع وتوعيتهم بما لهم من حقوق سياسية ومدنية، ومن بينها الحق في «الارتداد عن الدين». (٢) إعداد الأفراد للمشاركة في آلية التعاون الاجتماعي، باعتبارهم أفراداً مدعومين ذاتياً وقادرين على إعالة أنفسهم. (٣) إعلاء الفضائل السياسية وتعزيزها[33]، تلك التي تشكّل الحدّ الأدنى من المعايير والقواعد اللازمة «لخلق مجتمع عادل ومنصف والإبقاء عليه على هذا النحو من خلال ترسيخ العدالة»[34]. وهذه الفضائل تشمل «السلوكيات الأخلاقية من كياسة وتسامح، نابعين من التعقل والاعتدال والشعور بالعدالة والإنصاف». وبهذا، فإن النظام التعليمي في الدولة الليبرالية التي ينادي بها راولز، هو النظام المنوطة به مهمة إضعاف شأن تلك المذاهب التي لا يمكن استمرارها إلا إذا وضعت تحت سيطرة الجهاز الحكومي ورقابته، وتم اتباع سياسة متشددة معهم من دون تسامحٍ أو تساهلٍ[35]. إضافة إلى ذلك، يمكن أن يحبط هذا النظام التعليمي

---

(٢٩) Daskalovski, "Neutrality, Liberal Nation Building and Minority Cultural Rights," p. 29.

(٣٠) Rawls, Ibid., p. 197.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٩٩.

(٣٢) Gutmann, "Civic Education and Social Diversity," p. 559.

(٣٣) Rawls, *Political Liberalism*, p. 199.

(٣٤) Gutmann, Ibid., p. 567.

(٣٥) Rawls, Ibid., pp 194 and 196-197.

جميع «الممارسات القمعية والتمييزية التي تحدث في أي مجال»، بما فيه مجال التعليم الحكومي العام[٣٦].

كما أوضحنا في الفقرة السابقة، ينادي راولز بضرورة أن يكون النظام هو النظام المنوطة به مهمة تعريف الأفراد بحقوقهم المدنية والسياسية، بما فيها حقهم في «الارتداد عن العقيدة الدينية». ولم يوضح راولز في هذه الإفادة الكيفية التي يتم بها ذلك التعريف؛ وقد يكون ذلك أمراً مقصوداً من راولز، بمعنى أنه يريد أن يجعل من مجرد عرض حجته على الطلبة والطالبات وسيلةً كافية لتعريفهم إلى هذه الحقوق، ونعني بهذه الحجة تلك التي استخلصها من فكرة حتمية التعددية في العقائد والمذاهب الفكرية؛ لإثبات أنّها لا تتعارض مع مبادئ الإسلام الشيعي. وهناك احتمال آخر، وهو أنّ ما يعنيه راولز من هذا الغموض هو أن يتوصل الطلبة والطالبات إلى استنباط هذه الحجة من خلال التعددية المذهبية والعقائدية التي تبدو معقولة، ومن خلال فكرة الفردانية التي تقوم على أنّ تقدّم الجنس البشري يسير بشكل تلقائي، اعتماداً على القدرات الفردية الذاتية، الأمر الذي يتعارض مع القيم الإسلامية الشيعية. ومن ثَمّ، لم يكن راولز واضحاً في تحديد كون تعريف الأطفال بحقوقهم، ينبغي أن يتضمن منهج التفكير الشكوكي أم يُكتفى فيه بشرح مزايا أن يكون هناك احترام وتسامح متبادلين مع الآخرين، وتعليل ضرورة ذلك. كما يحيط الغموض أيضاً بموقف النظام التعليمي الذي ينادي به، من فرض المدارس المختلطة وحمامات السباحة المختلطة وتدريس الثقافة الجنسية بشكلٍ إجباري، ومن السماح بإضافة الدين مادةً من المواد الدراسية في المدارس الحكومية. ولم يوضح راولز أيضاً كون نموذج الدولة الليبرالية الذي ينادي به مسؤولاً عن تقديم الدعم المالي للمدارس الدينية، كمسؤوليته عن دعم المدارس العلمانية أم لا.

من ناحيةٍ أخرى، النظام التعليمي الذي ينادي به راولز ينبغي ألا يكون موغلاً في العلمانية. ومن هذا المنطلق، يرى ماسيدو أنه يحق لمن يدينون بالأديان المعتدلة أن يقوموا بسحب أطفالهم من المدارس الحكومية العلمانية، وإلحاقهم بالمدارس الدينية الخاصة «شريطة أن تكون المدارس الخاصة خاضعة لرقابة الدولة؛ لكي يكون هناك ضمان لتدريس الحقوق المدنية الأساسية في

---

(٣٦) Gutmann, Ibid., p. 559.

هذه المدارس»[٣٧]. ونظراً إلى أن الإسلام الشيعي يثبت أنه دين معتدل عن حق، فإنه إذا طالب المسلمون بأن يتعلّم أطفالهم في مدارس إسلامية خاصة؛ حيث يتم الفصل بين البنات والأولاد، وإذا أرادوا أن تُقام صلاة الجماعة يومياً في هذه المدارس، وإذا طالبوا الفتيات الطالبات في هذه المدارس بارتداء الحجاب، وإذا سعوا إلى ترسيخ الإيمان بالله وبرسله وباليوم الآخر في عقول الطلبة والطالبات وقلوبهم في هذه المدارس، من خلال مقررات تعليمية وحلقات دراسية إضافية؛ فلن يكون في ذلك انتهاك للحريات الأساسية القائمة على المساواة.

ينبئنا التاريخ أن الفكر الليبرالي نشأ من الرغبة في إيجاد قاعدة ثابتة لفضيلة التسامح[٣٨]. ومن ثم، الدولة الليبرالية تحتاج فقط، كما يزعم ويليام غالستون (William A. Galston)، على نحوٍ مقنع، إلى تعزيز فضيلة التسامح الديني وضمان استمرار هذه الفضيلة عن طريق نظامها التعليمي[٣٩]؛ إذ يجب على الدولة أن تضمن أن التعليم في المدارس الدينية يعمل على تعزيز هذه الفضيلة استناداً إلى قاعدة ثابتة، أياً كانت الطريقة القائمة على هذه القاعدة. خلاف ذلك، فإن فرض نهج معين للفكر الليبرالي التحرري والتسامح الديني على المواطنين كافةً لن يؤدّي إلا إلى فرض أسلوب حياة معين على المعارضين للمذهب الليبرالي، وبهذا، تتحوّل الليبرالية إلى رجعية جديدة. إضافة إلى ذلك، يجب الالتفات إلى أنّ الأطفال غير مؤهّلين لاتخاذ قرارات صائبة في ما يخصّهم، ممّا يستلزم أن يكون هناك من ينوب عنهم في اتخاذ كل ما يتعلق بهم من قرارات. ومن ثَم، إذا ارتأت الدولة الليبرالية أن تعليم الأطفال جميعاً في مدارس علمانية هو حق مقتصر عليها، فإنّ هذا يعني أنها تفرض منهج حياة معين على من هم لم يصلوا بعد إلى سن البلوغ والرشد، وبهذا، لا يملكون القدرة على قبول ذلك النهج بإرادتهم واختيارهم الحر. فما ينبغي للدولة الليبرالية اتباعه إذا أراد الآباء والأمهات تعليم أطفالهم وفقاً لمنهجهم في الحياة، هو أن تبرهن على التسامح الديني تجاه ذلك النهج المختلف.

---

(٣٧) Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls," p. 486.

(٣٨) John Horton, "Liberalism, Multiculturalism and Toleration," in: John Horton, ed., *Liberalism, Multiculturalism and Toleration* (Houndmills, Basingstoke: Macmillans, 1993), p. 3.

(٣٩) William A. Galston, "Two Concepts of Liberalism," *Ethics*, vol. 105, no. 3 (April 1995), p. 528.

كما سبق وأشرنا في الفصل السادس في ما يخص مبدأ الحرية عند راولز، إلى أن ما يترتب منطقياً على فكرة الوضعية الأصلية التي طرحها هو تحقيق المساواة في الحق المشروع في حرية الرأي؛ إضافةً إلى الحق في توفّر المصادر اللازمة؛ للحفاظ والالتزام بالعقيدة الدينية والعمل على ترسيخها. وعلى الرغم من أنّ هذا الفصل يتبنّى فكرة رفض المطالبات والدعوات المنادية بالتعددية الثقافية والاعتراف القانوني المشروع بالثقافات المختلفة؛ تحقيقاً لمبدأ المساواة وتكافؤ الفرص، إلا أن هذا الفصل يؤكد ضرورة توفير الموارد والمصادر اللازمة لجميع العقائد الفكرية المعتدلة التي تختلف في تصوراتها لمفهوم الحياة الكريمة. ومن هذا المنطلق، لا بد من أن تقدّم للأقليات الشيعية المسلمة الموارد اللازمة للحفاظ على عقيدتها الدينية ومواصلة أداء فروضها والعمل على ترسيخها والإعلاء من شأنها، وهذه الموارد والمصادر تشمل تخصيص جزء من المال العام للمدارس الدينية التي تلتزم بالقواعد والمعايير العامة للتعليم.

ومن ثَمّ، في مجتمعٍ مسيحي أو ملحد، يجب أن تتمتع الأقليات المسلمة بحقها المشروع في أداء صلواتها وفروضها الدينية. فعلى سبيل المثال، ينبغي أن يكون هناك مصلى في الجامعات التي يدرس فيها المسلمون. من ناحيةٍ أخرى، لا داعي لأن تتاح للأقلية المسلمة من الطلبة فرصة إطلاق الأذان للصلاة، علناً؛ لأن ذلك ربما يتسبب في إزعاج من هم لا يدينون بالإسلام. وبالمثل، ينبغي أن يُسمَح للفتيات والسيدات المسلمات ارتداء الحجاب في الأماكن العامة طالما أن هذه فريضة من فروض دينهن الإسلامي. ومن ناحيةٍ أخرى، لا داعي لأن تُتاح لهن فرصة العمل على الدعوة لارتداء الحجاب؛ لكي لا تظهر دعوات مماثلة لارتداء زيّ رسمي أو شرعي آخر. ولنأخذ مثالاً آخر، وهو حمامات السباحة المختلطة للجنسين؛ حيث إن الحجاب فريضة من الفروض الدينية والإيمانية على المسلمات، فإنّ اضطرار الطلبة والطالبات المسلمين إلى الذهاب إلى حمامات السباحة المختلطة أمر يتنافى مع حقهم المشروع في حرية العقيدة الدينية. ومن ناحيةٍ أخرى، المجتمعات غير المسلمة ليست ملزمة أخلاقياً ولا أدبياً بتوفير الأموال اللازمة لإنشاء حمامات سباحة لكل جنسٍ من الجنسين على حدة، لكي يتمكن المسلمون والمسلمات من قضاء أوقات فراغهم فيها كغيرهم من الأفراد؛ وبهذا، فإن الحرمان من حمامات السباحة ليس فيه أي مخالفة للفروض الدينية ولا انتهاك للشريعة الدينية. هذه

الحقوق والحريات، التي ينبغي للدولة الليبرالية توفيرها للأقليات المسلمة تمثّل عند راولز شرطاً من الشروط الواجب توفّرها في نموذج الدولة الليبرالية الذي ينادي به إذا قوبل هذا الشرط بالقبول. وهو الشرط الذي يشكل الميزة الكبرى التي يتميز بها هذا النموذج إذا قارنّاه بنموذج الدولة الليبرالية التي نادى بها مِل، تلك الدولة التي لا تدعم مالياً سوى المدارس الحكومية العلمانية، في حين أنه يجوز أن تتولى الدولة الليبرالية مهمة الإشراف والرقابة على جميع المدارس سواء أكانت علمانية أم دينية؛ لكي تضمن عدم وجود ما قد يهدد استقرار المجتمع وأمنه وسلامته وما يسود فيه من تسامح ديني. كما أنّ الدولة ينبغي أن تضمن عدم استخدام القسوة مع الأطفال في مدارس التعليم الطائفي.

هذا هو كل ما تطالب به الليبرالية السياسية أو ما تتعهد به في ما يتعلّق بالتعليم. ويتفق هذا المنظور الليبرالي للتعليم العام مع وجهة نظر كوكاثس (Kukathas) في ما يتعلق بالحقوق الأساسية للإنسان، والتي تشمل الحق في الانخراط في مجتمعٍ ما أو الانسحاب منه والحق في مناهضة ممارسات القسوة والوحشية[٤٠].

خاتمة

يبحث هذا الفصل في مدى تعايش المسلمين الشيعة مع مجتمعات الدول الليبرالية في ما يطلق عليه فلسفياً فرضية التعايش الواقعي، وذلك من خلال البحث في إجراءات الحماية والحريات والفرص التي تقدمها الدول الليبرالية لمواطنيها من المسلمين الشيعة. كما رأينا في فصول هذا الكتاب، الدولة الليبرالية التي ينادي بها مِل هي دولة لادينية علمانية تسعى إلى تعزيز أهداف لادينية من خلال أجهزة الدولة، على الرغم من سياسة التسامح الديني التي تتبعها مثل هذه الدول مع العقائد والمذاهب الدينية. إلا أنّ الدولة الليبرالية التي نادى بها مِل تفتقر إلى العدالة والمساواة في توزيع الحقوق والحريات بين المتديّنين وغير المتديّنين. ومن بين هذه الحقوق والحريات: حرية الرأي والفكر والعقيدة الدينية وحرية التعبير وحرية التنظيم وتكوين جمعيات واتحادات وخلافه وحرية التصرف والسلوك. وأهم صور انعدام المساواة تظهر في مجال التعليم

(٤٠) Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?," *Political Theory*, vol. 20, no. 1 (February 1992), pp. 116 and 128.

حيث يُخَصص من المال العام ما يدعم التعليم العلماني، في حين لا ينفق من المال العام على المدارس الدينية على اعتبار أنها مؤسسات تعليمية تكمِلية.

ويتشابه نموذج الدولة الليبرالية الذي ينادي به راولز مع نموذج الدولة الليبرالية عند مِل، في كونه يفتقر إلى العدالة والمساواة في توزيع الحقوق والحريات ما بين المتدينين وغير المتدينين؛ تلك الحقوق والحريات التي تشمل: حرية الرأي والدين وحرية التعبير والتنظيم وتكوين الجمعيات والاتحادات وحرية التصرف والسلوك. إلا أنّ راولز يعلن تأييده لفكرة دعم المدارس الدينية من المال العام، تلك المدارس التي يتعلّم فيها أطفال الآباء والأمهات الذين يعتنقون أيّاً من الأديان المعتدلة، وهذه هي الميزة الكبرى التي ينفرد بها نموذج الدولة الليبرالية عند راولز مقارنةً بنموذج مِل. من ناحيةٍ أخرى، لم يكن راولز واضحاً في ما يخص هذه الميزة الرئيسة، التي هي نتاج منطقي لما استند إليه من حجج لإثبات نظريته. وتتجسّد هذه الميزة في ما تتجه إليه حالياً غالبية المجتمعات الليبرالية الغربية، باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية، من الموافقة على منح الدعم المالي الحكومي للمدارس الدينية، المخصّصة لتعليم الأقليات التي من بينها المسلمون الشيعة الذين يعيشون في المجتمعات الغربية الليبرالية بوصفهم مواطنين ورعايا؛ حيث يتمتعون بحقهم في الحرية والحماية اللازمة لهم، وحقهم في إتاحة الفرص اللازمة لهم لكي يصونون عقيدتهم الدينية ويواظبون على ممارسة فروضهم الدينية ويعملون على الإعلاء من شأن دينهم وترسيخ قيمه بحرية وأمان.

الفصل الثامن

مدى قبول الشيعة للدولة الليبرالية

تناولنا في الفصل السابع فرضية التعايش على أرض الواقع بين الدول الليبرالية وبين المسلمين الشيعة؛ وذلك من خلال دراسة سياسة التسامح الديني التي تنتهجها هذه الدول مع هؤلاء المواطنين. واستكمالاً لما تدارسناه في الفصل السابق، نستعرض في هذا الفصل الجانب الآخر لهذا التعايش الواقعي من خلال البحث في الأسباب التي تدفع المواطنين المسلمين الشيعة إلى تقبل الدولة الليبرالية.

سعينا في الجزءين الأول والثاني من هذا الكتاب إلى أن نوضح بالشرح المفصل أن النظريات الشاملة والسياسية التي تتبنّى المذهب الليبرالي غير مقبولة، من وجهة النظر الإسلامية الشيعية؛ وبهذا، الإسلام الشيعي لا يجيز اتباع المذهب الليبرالي العلماني في بناء المجتمعات الإسلامية الشيعية وتشكيل هيكلها التنظيمي. فالخلاف أو التعارض التنظيري بين فِكر الفلسفة التحررية الليبرالية وبين الإسلام الشيعي هو خلاف بيِّن لا جدال حوله ولا ينكره أحد. وعلى الرغم من ذلك، فإنني أؤكد وجود توافق ملحوظ بين المذهب الليبرالي العلماني المعتدل الذي يتبناه راولز والمذهب الشيعي على الرغم مما بينهما من تعارض، ومن هنا جاء تأييدي فرضية التوافق الجزئي من الوجهة التنظيرية بين النظرية الليبرالية عند راولز والنظرية السياسية الإسلامية الشيعية، ذلك التأييد الذي استند إلى أنّ كلا النظريتين تنتميان إلى مذهب الانصرافية ولا يوجد تعارض جوهري بينهما من حيث ما تدعو إليه كلتاهما.

ومن ناحيةٍ أخرى، نجد أنّ هناك على المستوى التطبيقي والواقعي، حالةً من التصالح والتعايش، على نطاق واسع بين الدول الليبرالية وبين المواطنين المسلمين الشيعة في المجتمعات الغربية الليبرالية. هذا التآلف والتعايش القائم

على أرض الواقع، إنّما يرجع إلى التسامح الديني الذي تبديه الدول الليبرالية بدرجاتٍ متباينة تجاه شتى المذاهب والعقائد التي تختلف من حيث منظورها إلى مفهوم الحياة الكريمة، هذا من جانب. وعلى الجانب الآخر، نجد أن ذلك «التآلف والتعايش الفعلي» إنّما ينشأ من أنّ الإسلام الشيعي يفرّق بين النظرية السياسية والنظرية الأخلاقية؛ ففي حين تُطَبّق النظرية السياسية فقط على الأغلبية من المسلمين الشيعة الذين يقيمون في المناطق الإسلامية، نجد أنّ النظرية الأخلاقية هي الفكر الأساس المُوَجِّه والهادي لجميع المسلمين الشيعة في أي مكان على وجه الأرض. وفي ما يتعلق بالفروض والواجبات التي تضعها النظرية الأخلاقية في الإسلام الشيعي ليسير عليها متّبعو هذا الدين، فإنّ الالتزام والوفاء بها، أمر ممكن داخل المجتمعات التحرّرية التي تطبّق المذهب الليبرالي وفقاً لنظريات مِل وراولز.

النقطة المحورية هنا هي مناقشة وجهة النظر الأخلاقية التي يمكن أن توجِّه إلى المسلمين الشيعة في المجتمعات الغربية الليبرالية توصيات يسترشدون بها خلال تعاملاتهم مع الدولة الليبرالية العلمانية. وسيتعرّض النقاش هنا لقاعدتين أخلاقيتين أساسيتين هما: قاعدة التفرّد والخصوصية وقاعدة ضبط النفس على المستوى الفردي. في ما يتعلق بالقاعدة الأولى (قاعدة التفرد، والصبغة الخاصّة التي تتمتّع بها الدولة الشيعية التي تحكم مجتمعاً غالبيته من المسلمين الشيعة) فإنّها تقضي بعدم إعطاء الشرعيّة لإقامة دولة إسلامية شيعية، داخل المجتمعات غير الإسلامية بموجب الفرض والأمر الواقع، تلك الدولة التي تتشكل من الأقلية الشيعية المسلمة المقيمة في هذه المجتمعات. أما عن مبدأ ضبط النفس، فهو المبدأ الذي يلزم الأفراد المسلمين الشيعة، المقيمين داخل المجتمعات الليبرالية غير الإسلامية بوصفهم مواطنين، بقبول النسيج المجتمعي لهذه المجتمعات، مقابل ما يَتلَقَّونَه فيها من حماية بموجب إجراءات الحماية المتوفّرة لهم، وما يتمتّعون به من حريات وما يتاح لهم من فرص. ونخلص من ذلك إلى النظرية الأخلاقية التي تحدد مبادئ تقبّل الدول الليبرالية ـ القائمة على نظريات راولز ومِل ـ المسلمين الشيعة المقيمين داخل تلك المجتمعات الغربية الليبرالية، ذلك التقبل الذي تتفاوت درجاته ومستوياته.

أولاً: قاعدة الخصوصية للدولة الشيعية الإسلامية

تنبثق الحجة المؤيِّدة لقاعدة التفرّد الذي تتمتّع به الدولة الإسلامية الشيعية من الفارق الذي يميّز بين الهدف الإسلامي على المستوى المجتمعي والهدف الإسلامي على مستوى الفرد. فلمّا كانت هنالك مجموعة من القيم المجتمعية لا يمكن تحقيقها إلا من خلال أجهزة الدولة، صار المسلمون الشيعة ملزَمين بإنفاذ هذه القيم وترسيخها من خلال دولة شيعية. إلّا أنّ اقتصار تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية على أولئك الذين اعتنقوا الإسلام باختيارهم الحر يحول دون إعطاء الشرعية لأي مساعٍ تبذلها أي من الأقليات الشيعية المسلمة لإقامة دولة شيعية بهدف فرض الشريعة الإسلامية على غير المسلمين. على الجانب الآخر، نجد أن فكرة الانتخابات العامة تضفي الشرعية على تأسيس الدولة الشيعية في مجتمعٍ غالبيته من المسلمين سعياً إلى تطبيق القيم المشتركة لهذا المجتمع. ونخلُص من كلّ هذه الأفكار إلى مشروعية تأسيس دولة شيعية، في مجتمعٍ غالبيته من المسلمين الشيعة، في حين لا تعطى مثل هذه الشرعية إلى مثلٍ هذه الدولة في مجتمعٍ، الأقلية فيه هم مسلمون شيعة. ومن ثَمّ، عندما يتحدّث الإمام الخمينيّ عن ضرورة وضع صيغة قانونية، تعطي الشرعية إلى السلطة الدينية وإلى نظام الحكم الديني، فإنه بذلك يجعل نظريته مقتصرة، فقط، في توجيهها وتطبيقها، على البلاد الإسلامية التي يقطنها المسلمون. إلا أن ما يعنيه الخميني في حقيقة الأمر ينحصر في تقوية الحس الديني وتعزيزه والتمسك بمبادئ الشريعة الإسلامية في المجتمعات المسلمة[1].

بعد ذلك، يتناول الفصل بالبحث الدقيق والتحليل المفصل الأفكار التي تقود إلى قاعدة الخصوصية والصبغة الخاصّة التي تتفرّد بها الدولة الشيعية، التي تقام في مجتمعٍ أغلبيته من المسلمين الشيعة. والغرض الأساس من هذا الجزء هو التدليل علىٰ أن تطبيق النظرية السياسية الإسلامية، يقتصر فقط على المجتمعات الإسلامية، في حين كان ينبغي لهذه النظرية أن تقدّم إلى المفكرين العلمانيين الحجة الدامغة التي تؤيد ضرورة وجود نظام حكم ديني.

---

(١) Ruhollah Khomeini (Imam), *Wilayati Faqih: Hokoumati Islami*, 7th ed. (Tehran: Institute of Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1998), pp. 15 and 26.

١ ـ فكرة التقسيم الثنائي للأهداف الإسلامية

يزعم الفيلسوف الشيعي البارز مرتضى مُطَهَّري (Murtaza Mutahhari) أن الهدف الأساس للإسلام يتفرّع إلى هدفين أحدهما فردي والآخر مجتمعي[٢]. وهو في ذلك يستند إلى بعض آيات القرآن الكريم المصدر والمرجع الرئيس للقيم الإسلامية؛ أمّا عن الهدف الفردي الخاصّ فيتمثّل في الارتقاء الروحي بالنفس البشرية، بوصفه القيمة الإنسانية العليا، في حين يتمثّل الهدف المجتمعي العام في ترسيخ قيمة العدالة الاجتماعية، باعتبارها إحدى القيم الإسلامية الأساسية. ومن ثَمّ، كانت هناك علاقة ترابطية وثيقة بين هذين الهدفين اللذين يدعو الإسلام متّبعيه إلى السعي في تحقيقهما[٣].

أما عن الهدف المجتمعي العام من القيم الإسلامية، والذي يمثّل هدفاً محورياً في النظرية السياسية الشيعية، فإنّ الآية القرآنية الآتية تبين لنا هذا الهدف بشكل واضح ومحدد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[٤]. يقول الطباطبائي ـ وهو فيلسوف شهير ومفسر بارز بين مفسري القرآن الكريم في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر ـ إن هذه الآية تشير صراحة إلى الهدف المجتمعي العام الذي يسعى الدين إلى تحقيقه، وهو العدالة الاجتماعية بين البشر في تعاملاتهم وتفاعلاتهم المجتمعية[٥]. ومن ثَمّ، الإسلام يجسّد نظرية اجتماعية، تسعى إلى وضع تصوّر محدّد ودقيق لمفهوم العدالة الاجتماعية وترسيخه. بعبارة أخرى، وكما يرى الإمام الخميني، فإن جزءاً من هدف الإسلام يتمثّل في توفير «السلام المستقر» و«العدالة الاجتماعية»، باعتبارهما الهدف المجتمعي العام[٦].

في ما يتعلق بالهدف الفردي الخاص الذي يسعى الإسلام إلى تحقيقه، والذي يشكّل محور الاهتمام بالنسبة إلى النظرية الأخلاقية الشيعية، فيقول الله

---

(٢) قام مُطهّري بكتابة كتب عديدة تناولت شرح الفكر الإسلامي من مختلف الأوجه، وقد حظيت هذه الكتب بنطاق واسع من الانتشار وإقبال القراء على مدى العقود الثلاث الماضية في إيران وفي غيرها من دول العالم الإسلامي الشيعي.

(٣) Murtaza Mutahhari, *Wahy wa Nubuwwah* (Qum: Intisharati Hikmah, 1979), pp. 36-38.

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

(٥) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ٢١ ج، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٢)، ج ١٩، ص١٧١.

(٦) Ruhollah Khomeini (Imam), *Kitab al-Bei,* 2 vols. (Najaf: Nashri Adab, 1975), vol. 2, p. 462.

تعالى في القرآن الكريم مخاطباً النبي (ﷺ): ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾(٧). توضّح هذه الآية أن النبي (ﷺ) قد بُعِث بالرسالة أولاً لكي يتلو القرآن على أتباعه ثم يفسّر لهم المبادئ والقيم التي نصّ عليها، كما كُلِّف أيضاً بمهمة حثّ المسلمين على الفضائل وترسيخها فيهم؛ لكي تقودهم نحو المثالية الإنسانية(٨). وتعدّ المثالية الأخلاقية الفرديّة من الأهمية بمكان، مقارنةً بالهدف المجتمعي العام، الأمر الذي دفع أحد المفكرين الشيعة البارزين إلى القول إنّ الهدف الأسمى للإسلام، هو الوصول إلى المثالية الأخلاقية الفردية من خلال التعليم والتدريب(٩). وكذلك يقول الإمام الخميني إن المثالية الأخلاقية الفردية تعدّ أكثر أهمّية من الهدف المجتمعي العام(١٠). وبتعبيرٍ أكثر وضوحاً وصراحةً، يطرح الطباطبائي رأيه في هذا الشأن، ومَفاده أنّ الهدف الأسمى من حياة البشر هو الارتقاء بالإنسان بوصفه فرداً. ومن ثَمّ، ينبغي النظر إلى الحياة الاجتماعية بوصفها وسيلة لتحقيق هذا الهدف الفردي(١١).

٢ ـ فكرة الدولة الشيعية

ثمةَ جدلٌ لا يمكن إنكاره حول ما إذا كان ينبغي للدولة الشرعية التي تبسط سلطتها على مجتمع من المسلمين الشيعة أن تلتزم ببعض القواعد الدينية التي تميّزها عن أنظمة الحكم العلمانية(١٢)؛ فيشير مهدي حائري (Mahdi Haeri)، على سبيل المثال، وهو أحد العلماء والفقهاء الشيعة المعاصرين، إلى أنّ جميع أنظمة الحكم الإسلامية أيّاً كان نوعها ينبغي أن تكون أنظمة ديمقراطية تستمدّ شرعيّتها من الشعوب التي تحكمها(١٣). وعلى النقيض من ذلك، يزعم عبد الله

---

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة الجمعة،» الآية ٢.

(٨) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٩، ص٢٦٥.

(٩) ناصر مكارم الشيرازي، **نفحات القرآن**، ١٠ ج (قم: مؤسسة أبي صالح للنشر والثقافة، ١٩٩٥)، ج ١٠، ص٢٤ ـ ٢٦.

(١٠) Ruhollah Khomeini (Imam), *Sahifi-yi Nour,* edited by T.C.O.C.D.O.I.R. (Tehran: Intisharati Shirkati Sahami-yi Chapkhani-yi Wizarati Irshad, 1990), vol. 20, p. 102.

(١١) محمد حسين الطباطبائي، **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، ترجمة جواد علي كسّار، ط ٢ (بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٩٩٧)، ص٤٢.

(١٢) Ahmad Vaezi, *Hokoumati Dini,* 4th ed. (Qum: Intisharati Mirsad, 2000), chaps. 1-2.

(١٣) Mahdi Haeri, *Hikmah wa Hokoumah* (London: Intisharati Shadi, 1995), pp. 141, 143 and 152.

جوادي أمولي (Abdullah Jawadi Amoli) وهو أيضاً عالم وفقيه معاصر، بأن نظام الحكم الإسلامي الوحيد الذي يعترف بشرعيته، هو ذلك الحكم الذي يكون بمثابة نوع من أنواع الوصاية الكاملة المتكاملة(١٤). وكما أشرنا في المقدّمة، يستند هذا الكتاب إلى النظريّة التي تقوم عليها الجمهورية الإيرانية الإسلامية الشيعية، باعتبارها النموذج المثالي لنظام الحكم الإسلامي. ومن ثَمّ، فإنّه بصرف النّظر عن تلك المبادئ والقيم الأساسية، التي تميّز جميع المسلمين المنتمين إلى طائفة الإمامية الشيعية الإثني عشرية، المنتشرين في شتى أنحاء العالم، يعتمد هذا الكتاب إلى حدٍ بعيد في بناء حججه المتعلّقة بالقضايا الشائكة المثيرة للجدل، على وجهات النظر والأفكار التي تبنّاها اثنان من المفكرين هما: الإمام الخميني، المُنَظِّر السياسي والزعيم المؤسّس لجمهورية إيران الإسلامية، ومحمد حسين الطباطبائي، الفيلسوف الأبرز والمفسر الأشهر للقرآن في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر، وكما سنرى في ما بعد خلال هذا الفصل، أن الإمام الخميني الذي يعدّ أشهر المناصرين لأنظمة الحكم الإسلامي في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر، يقبل الفصل بين النظرية السياسية الإسلامية والنظرية الأخلاقية الإسلامية؛ حيث إن الأخيرة هي نظرية شاملة موجَّهة إلى العالم أجمع، أما الأولى، فينبغي النظر إليها بأنها نظرية خاصة، فقط، بالمجتمعات التي تكون الغالبية العظمى فيها من الشيعة الذين يلتزمون بالقيم والمبادئ الإسلامية.

ومع ذلك تسعى النظرية السياسية الإسلامية كغيرها من النظريات السياسية إلى التعريف بسمات الحكومات الصالحة والبرهنة على مدى صلاح الحكومات التي تحكم المجتمعات الإسلامية، والكيفيّة التي ينبغي أن تُحكم بها هذه المجتمعات. ممّا لا شك فيه، أنّ كلّ مجتمع بشري لا بد من أن يحكمه شكل من أشكال الأنظمة السياسية التي تقوم على جميع شؤونه العامة. فالأسباب المؤيّدة لإقامة الدولة والمجتمع المدني تتلخّص عادة في: الحاجة الملحّة للسلم والأمن والاطمئنان على الملكيات الخاصة وضمان تحقّق الرخاء الاقتصادي وبناء هيكل تنظيمي مجتمعي عادل وترسيخ الفضائل الأخلاقية لدى أفراد

---

(١٤) Abdullah Jawadi Amoli, *Wilayati Faqih: Rahbari dar Islam* (Tehran: Markazi Nashri Farhangi-yi Raja, 1988), p. 189.

المجتمع، وغير ذلك من الأسباب[١٥]. ومع التسليم بأن النظريات المنادية بالفوضوية والثورة على السلطة الحاكمة لا مجال لها هنا. يتّضح إذاً أنّ المجتمع الإسلامي يحتاج حتماً إلى دولةٍ تحكمه وتدير شتّى شؤونه[١٦]. باختصار القول، تطبيق القيم الإسلامية والسعي إلى تحقيق الأهداف الإسلامية المجتمعية والفردية، يقتضي إقامة الدولة الإسلامية[١٧].

ولما كان الإسلام يصبو إلى عرض مفهومه الخاص عن الحياة الكريمة في المجتمع الإسلامي، فإن اللجوء إلى أجهزة الدولة أمر لا مفرّ منه[١٨]. ويمكن تلخيص مقاصد الدولة الإسلامية في الآتي: توفير السلام الدائم والعدالة الاجتماعية والعمل على ترسيخ الفضائل لدى المواطنين[١٩]. ومن ثَمّ، يكمن السبب الدافع والحجة المؤيدة لإقامة الدولة الشيعية في جانبين رئيسين هما: السعي إلى تحقيق التصوّر الإسلامي لمفهوم العدالة الاجتماعية باعتبارها الهدف المجتمعي العام للإسلام، وتهيئة المناخ الداعم اللازم لتحقيق المثالية الأخلاقية الشخصية لدى المسلمين من أفراد المجتمع[٢٠].

في ما يتعلق بضرورة إقامة الدولة الإسلامية تحقيقاً للهدف المجتمعي العام الذي ينشده الإسلام، فإنّ أحد الدوافع والأسباب التي تقضي بضرورة إقامة الدولة الشيعية يتعلّق بالتصوّر الإسلامي الخاص لمفهوم العدالة التوزيعية، تلك العدالة التي يخضع تحقّقها لأجهزة الدولة. ففي ما يتعلق بالقضايا والشؤون الاقتصادية، نجد أنّ القيم الإسلامية تؤيّد دولة الرفاهية التي تهدف

---

(١٥) يقول برايان روزبري (Brian Rosebury) إنه بغض النظر عن التقدير الواجب للحكومات الصالحة بالمفهوم الديمقراطي، أي التي تُدار من خلالها انتخابات دورية نزيهة، يؤخذ فيها بأغلبية الأصوات، وتقوم على الفصل بين السلطات، وما إلى ذلك؛ فإن هناك قاعدة أخلاقية عقلانية منطقية تعزز فكرة «الحكم تحقيقاً للأغراض النافعة»، الأمر الذي يدل بشكل مساوٍ على الحاجة إلى الأيديولوجيا (مجموعة النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكل قوام برنامج سياسي اجتماعي). انظر:

Brian Rosebury, "Why Good Government Is Not Enough," *Political Quarterly*, vol. 72, no. 3 (July-September 2001), pp. 345-346.

وهذا المقال يتضمن الحجة المؤيدة لضرورة إقامة الدولة الشيعية تحقيقاً للأهداف القيّمة التي يسعى إليها المجتمع الشيعي، وهي تقوم على فكرة مماثلة لما طرحه روزبري في المقال المذكور.

(١٦) Khomeini, *Wilayati Faqih: Hokoumati Islami*, pp. 3 and 17.

(١٧) الشيرازي، **نفحات القرآن**، ج ١٠، ص٢٣ ـ ٢٤.

(١٨) Khomeini, Ibid., p. 17.

(١٩) Khomeini, *Kitab al-Bei*, vol.2, p. 462.

(٢٠) Khomeini, *Sahifi-yi Nour*, vol. 18, p. 33.

إلى تلبية متطلّبات مواطنيها في المجال العام مثل: الرخاء والرفاهية والحاجات الثقافية والخدمات الصحية وما شابه. إلا أنه مما لا جدال فيه أنّ هذه المقاصد والأهداف العامة لا يمكن أن تتحقّق إلا إذا كانت هناك دولة عصرية حديثة تقوم بتحديد هذه الأهداف واتخاذها سياساتٍ لها. ومن ثَمّ، يكون تأسيس الدولة الإسلامية أمراً ضرورياً ولازماً لتطبيق القيم الإسلامية الخاصة بالعدالة التوزيعية؛ حيث إن تطبيق مثل هذه القيم يتمّ عن طريق أجهزة مثل هذه الدولة. يرى الإمام الخميني أن هناك جانباً آخر من القيم الإسلامية يستدعي تأسيس الدولة الإسلامية، وهو «الأمن القومي وحماية المجتمع الإسلامي من التدخلات ومحاولات السيطرة من قِبَل جهات أجنبية». وبخلاف الأهداف العامة التي تمثّل قاسماً مشتركاً بين جميع الدول ومن بينها الدولة الإسلامية، فإنه مما لا شك فيه أن المجتمع الإسلامي له سياساته الخارجية الخاصة، كتلك التي تعطي الأولوية لتقوية العلاقات مع المجتمعات الإسلامية وتوطيدها، على توطيد العلاقات مع غيرها من البلدان غير الإسلامية. ومن ثَمّ، تطبيق القيم الإسلامية في ما يخص السياسات الخارجية يقتضي إقامة الدولة الإسلامية التي من خلالها يستطيع المجتمع الإسلامي إنفاذ سياساته الخارجية الخاصة. إضافة إلى ذلك، المجتمع الإسلامي له رؤيته الخاصة والمختلفة في ما يخص العدالة الجنائية. فالتصوّر الخاصّ الذي يطرحه الإسلام لمفهوم الحياة الكريمة، التي ينبغي أن يحياها المسلم في مجتمعه، يقتضي تجريم بعض الأفعال والسلوكيات بحيث تُفرض العقوبات اللازمة على مرتكبي هذه الجرائم[٢١].

فضلاً عن السعي إلى تحقيق الأهداف الإسلامية المجتمعية العامة التي ناقشناها في ما سبق، يؤكد الإمام الخميني أن تأسيس الدولة الإسلامية لأجل تحقيق الرخاء والرفاهية لكل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي، يقتضي أن تكون الظروف المحيطة ذات تأثير قوي وقاطع على طبائع الإنسان وتركيبته الشخصية؛ إذ إن الإمام الخميني يرى أنّ البشر جميعاً يولدون بمجموعة متماثلة من الميول والنوازع الأساسية؛ إلا أنّ ما يجعل الأفراد يتباينون في المعتقدات والمذاهب

(٢١) Khomeini, *Wilayati Faqih: Hokoumati Islami*, pp. 17, 22-25, 28 and 31.

يكمن في اختلاف الظروف التي تربوا فيها، وفي البيئة التي تفاعلوا مع أفرادها، هذا إلى جانب الآراء والأفكار التي يصطدمون بها في الحياة(٢٢). ويشير الإمام الخميني إلى أن للظروف والأوضاع المحيطة تأثيراً بالغ القوّة، إلى حدّ استطاعتها تحويل مبادئ المرء ومعتقداته الإيمانية الراسخة إلى نقيض ما هي عليه. ومن هذا المنطلق، جاء التصوّر الإسلامي لمفهوم المنفعة، ذلك التصوّر الذي يحاول تقديم نوع من الظروف الداعمة التي تمكِّن المواطنين من الحفاظ على معتقداتهم الإيمانية الراسخة، وعلى التزامهم وتمسكهم بالقيم الإسلامية، كما أنّ هذا التصوّر الإسلامي لمفهوم المنفعة، قد يساعد هؤلاء المواطنين في رفع مستوى إمكانياتهم وقدراتهم وطاقاتهم الكامنة، وفقاً لطبيعة تكوينهم البشري(٢٣).

٣ ـ فكرة تطبيق الشريعة الإسلامية المحدود

بادئ ذي بدء، يؤكد القرآن أن الخلاف حول الحقيقة هو أمر «لا مناص منه»، ومن هذا المنطلق، يؤكّد أن توحيد الناس على دينٍ واحدٍ هو الأمر «المستحيل»(٢٤) الذي لا يتطلع إليه إلا «الجهول»(٢٥). ويتناول القرآن هذه الجزئية بأعمق تحليلٍ ممكن؛ حيث يتّضح مدى سماحه لذلك الاختلاف الأبدي حول مفهوم المنفعة والدين؛ إذ يُرجِع القرآن ذلك الاختلاف الأبدي إلى إرادة الله. ويقول الله تعالى في القرآن الكريم مخاطباً النبي (ﷺ): ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾(٢٦). وبهذا، وطبقاً لنصوص القرآن الكريم، لم تشأ إرادة الله أن يتوحّد الناس أجمعين تحت لواء دين واحد بموجب الإكراه والإجبار، بل إن الله خلق البشر أصحاب إرادة حرة؛ لكي يختاروا عقيدتهم الدينية وطريقهم في الحياة(٢٧). والنتيجة الطبيعية لهذه الإرادة

---

(٢٢) Khomeini, *Sahifi-yi Nour,* vol. 12, p. 217.

(٢٣) Ruhollah Khomeini (Imam), *Chihil Hadith,* 13th ed. (Tehran: Institute of Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1997), p. 182.

(٢٤) ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [**القرآن الكريم،** «سورة يوسف،» الآية ١٠٣].

(٢٥) ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٣٥].

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١١٨.

(٢٧) أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار الحكمة، ١٩٨٦)، ج ٥، ص٣١١.

الحرة هي بلا شك الاختلاف حول مفهوم الحياة الكريمة[٢٨]. ولما كان الاختلاف حول مفهوم المنفعة وحول الدين صفةً طبيعيّة في البشر، تنبع من امتلاكهم لإرادة حرة، فإنّ هذا الاختلاف القائم سيظلّ حتماً مستمرّاً إلى الأبد في المجتمع البشري[٢٩].

طبقاً لنصوص القرآن الكريم، حريّة العقيدة هي النتيجة الأخلاقية المترتّبة على ذلك الاختلاف الحتمي حول الدين. فلمّا كان توحيد البشر على دينٍ واحدٍ هو أمر لا يمكن تصوّره، فإنه لا يمكن لمثل هذا التوحيد أن يكون مشروعاً. ومن ثَمّ، لا يعترف القرآن الكريم بمبدأ فرض الدين على الأفراد باسم الشرعية الأخلاقيّة؛ إذ تقول الآية القرآنية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[٣٠]؛ بمعنى أنه ينبغي ألا يقع الأفراد تحت أي ضغط أو إكراه لإجبارهم على اعتناق أي دينٍ من الأديان[٣١]. بعبارة أخرى، بما أنّ العقل لا يقبل ولا يخضع إلا للتفكير المنطقي، فإنّ فرض العقائد والمذاهب على الأفراد هو أمر غير وارد. إضافة إلى أنّه طالما أن الإسلام هو دين العقل والمنطق؛ حيث يقدّم الأسباب المنطقية التي تجعله يدخل إلى قلوب الأفراد وعقولهم، فلا حاجة إذاً إلى فرض مبادئه باستخدام الإكراه أو الإجبار[٣٢].

ومن ثَمّ، فإنّه على الرغم من أن قوانين الشريعة الإسلامية تملك قاعدةً عالمية شاملة واسعة النطاق لكونها قوانين كونية، إلا أنها لا تُطَبَّق إلا على أولئك الذين دخلوا في الإسلام بمحض اختيارهم وإرادتهم الحرّة. ففي الفقه الإسلامي، تستخدم كلمة «ذوي الأعذار» (The Excused) لوصف غير المسلمين بالنظر إلى عدم خضوعهم للشريعة الإسلامية. وتفسيراً لذلك، نقول إن الفقه الإسلامي يميز بين مرحلتين من مراحل سنّ قوانين الشريعة الإسلامية مرحلة التشريع حيث توضع القوانين لصالح الجنس البشري مع الأخذ في الاعتبار ما تفرضه وتقتضيه الفطرة البشرية. وفي هذه المرحلة، لا تقع على عاتق أي شخص أي مسؤولية أخلاقية تلزمه بالامتثال لقانونٍ معين. وعلى الرغم من

---

(٢٨) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٠، ص١٢٦.

(٢٩) جعفر السبحاني، **مفاهيم القرآن** (بيروت: دار الأنوار، ١٩٩٢)، ج ٧، ص٤٥٧.

(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٣١) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص٣٤٣.

(٣٢) ناصر مكارم الشيرازي، **الأمْثل في تفسير كتاب الله المُنزل** (قم: مدرسة الإمام علي، ٢٠٠٠)، ج ٢، ص٢٦١.

ذلك فإنّ الطابع الكوني الشمولي لقوانين الشريعة الإسلامية، لا يسري إلا إذا كانت الفطرة البشرية والسلوك البشري في جوهره في خطر بغض النظر عن الظروف المحيطة. إلا أن المسؤولية الأخلاقية تجاه الالتزام بتلك القوانين الكونية تقع على عاتق الأفراد عندما تكون الظروف المحيطة والعلاقات الخاصة بكل فرد مأخوذة في الاعتبار؛ فلا يطبَّق القانون على الأفراد إلا عندما تُؤخذ هذه الأمور بعين الاعتبار. أمّا عن مرحلة تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية، فيقول الإمام الخميني إنه من المنطقي أنها تقتصر فقط على المسلمين، وليس بالتأكيد على أولئك الذين يتبنّون مفاهيم مغايرة لقوانين الشريعة الإسلامية في مفهوم المنفعة. ولما كان غير المسلمين لا يؤمنون بعقيدة الإسلام ولا يعتقدون بصحتها وبشرعيتها، فلا يعقل أن نتوقّع منهم الإقرار بشرعية القيم الإسلامية وقوانين الشريعة الإسلامية، باعتبارها القيم والقوانين التي تقوم عليها المسؤولية الأخلاقية. وبهذا، يمكن اعتبار هؤلاء من دون أي مغالاة من «ذوي الأعذار» نظراً إلى كونهم خارجين على هذه القوانين الشرعية الكونية الحكيمة[٣٣].

وهذا الفكر المستَحدَث الذي يقصر تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين فقط، كان له في ما يبدو الدور الحاسم في تطوير النظرية السياسية الشيعية[٣٤]. وفي الوقت ذاته، هذا الفكر يحمي القيم الإسلامية من أي شكل من أشكال الشكوكية، وهي المذهب الذي يفترض جدلاً أن «جميع الآراء ووجهات النظر لا يوجد من بينها ما هو يتمتع بالتميز والأفضلية، جميع المعلومات والمعارف غير مؤكدة وأي تقدير أو تقييم للقيم غير صحيح». ومن ناحيةٍ أخرى، هذا الفكر أيضاً لا يقود إلى الأحكام الاعتباطية أي إلى «الإباحية والتساهل والتراخي» الذي يجعل «جميع الآراء ووجهات النظر تتمتع بالقدر نفسه والدرجة من التميّز، جميع المعلومات والمعارف محقّقة ومؤكدة وجميع

(٣٣) روح الله الخميني، **تهذيب الأصول**، تحقيق جعفر السبحاني، ط ٣ (قم: مطبعة دار الفكر، ١٩٨٨)، ج ١، ص٢٤١ ـ ٢٤٥.

(٣٤) يُثار الجدل والخلاف بين فقهاء المسلمين حول هذه المسألة؛ ومن بين الأفكار التي تطرح في هذا الشأن، أنّ جميع القيم الإسلامية قابلة للتطبيق على البشر أجمعين في كل بقاع الأرض. وعلى الجانب الآخر، نجد وجهة النظر المضادة تؤكد أن القيم الإسلامية، حتى في مرحلة التشريع، مقصورة فقط على المسلمين. ومن الملاحظ أن الإمام الخميني يتّخذ وجهة النظر الوسطية بين هذه وتلك.

التقديرات التي تُعطَى للقيم صحيحة على حدٍ سواء»[٣٥]. وبذلك، نجد أن الإسلام يتبنّى فكرتين أساسيتين: **الأولى**؛ «أنّ الإسلام يهدي البشرية إلى الطريق الصحيح القويم للحياة»[٣٦] الثانية؛ «أنه يدعم مبدأ التسامح الديني مع أولئك الذين يؤمنون بمعتقدات غير صحيحة، ذلك التسامح القائم على إقرار المبدأ القائل إن الإنسان ليس معصوماً من الخطأ. ومن ثَمّ، التسامح الديني في الإسلام هو منهج «سقراطي».

تطرح هامبتون (Hampton) فكرة أن «احترام الحجج الفلسفية التي يطرحها الخصم أو الطرف المعارض هو صفة أصيلة من صفات الجدل الفلسفي»، وهي في ذلك تشير إلى المبدأ السقراطي القائل إنه «لا تعارض بين احترام الآخرين وبين انتقاد آرائهم»، حتى وإن كان الطرف المجادل لا يقابل ذلك الاحترام باحترام متبادل لأفكار مُحاوِره، وذلك من خلال محاولة تصيّد الأخطاء في نقاش هذه المحاور. كما تزعم هامبتون، أيضاً، أنّ هذا النوع من التسامح مع الآخرين، وليس مع آرائهم، هو، بحسب ما يرى مِل، «مضمون ما تسعى إليه الليبرالية»[٣٧]. النقطة الحيوية هنا هي أن العلمانية والليبرالية كلتاهما ليست هي النظرية السياسية الوحيدة التي تنادي بالتسامح الديني. أما عن التعصّب الديني الذي يقود إلى علمنة السياسة، فينبغي أن يخضع إلى البحث والتمحيص الدقيق[٣٨]. فالأديان السمحة يمكنها أن تطوّر قاعدة ثابتة لسياسة التسامح الديني تجاه الآخرين، مع الثبات في الوقت نفسه على العقيدة الدينية والحفاظ على التمسك بمبادئ الدين والاعتصام بعقائده الإيمانية[٣٩].

---

(٣٥) Rom Harré and Michael Krausz, *Varieties of Relativism* (Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1996), p. 3.

(٣٦) Khomeini, *Wilayati Faqih: Hokoumati Islami,* p. 21.

(٣٧) Jean Hampton, "Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?," *Ethics,* vol. 99, no. 4 (July 1989), pp. 810-811.

(٣٨) A. James Reichley, "Democracy and Religion," *Political Science and Politics,* vol. 19, no. 4 (Autumn 1986), p. 801.

(٣٩) استوحيت المصطلح (Peaceable Religions) (الأديان السمحة) من تيموثي شاه (Timothy S. Shah) وهو المصطلح الذى وُصفت به الليبرالية عند الفقيه غروتيوس (Grotius) الذي يرى أن «المسيحية السمحة المنادية بالسلام» هي تجسيد لليبرالية. انظر:

Timothy Samuel Shah, "Making the Christian World Safe for Liberalism: From, Grotius to Rawls," in: David Marquand and Ronald L. Nettler, eds., *Religion and Democracy* (Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell, 2000), p. 128.

ويصف فيت بدر (Veit Bader) هذه الأديان بأنها معاصرة وسمحة وضد التعصب الديني. انظر: =

ومن ثَمّ، يختلف المنظور الإسلامي الشيعي لسياسة التسامح الديني اختلافاً جوهرياً عن وجهة النظر الحكيمة التي يطرحها لورد سكارمان (Lord Scarman)، ومفادها أنّ سياسة التسامح الديني يمكن أن تنحصر في كونها تدخل ضمن اعتبارات النظام العام والاستقرار. ويؤيد جون لوك (John Locke) ذلك الرأي، داعماً إياه بما يضربه من مثل على ما تعود به سياسة التسامح الديني مع المسيحيين الفرنسيين البروتستانتيين في بريطانيا من مزايا اقتصادية. إلا أن الإشكالية التي تعيب هذا الرأي، هي أنه يفسح المجال للقمع؛ تذرّعاً بحجّة الحفاظ على النظام الاجتماعي والاستقرار[٤٠]. وبالتالي، فإنّ هذه الحجة الحذرة المتعقّلة التي تؤيّد سياسة التسامح الديني تفتقر إلى سند أخلاقي. وبالمثل تختلف وجهة النظر الإسلامية الشيعية عن وجهة نظر بوبر (Popper) التي تدحض ذلك المنظور الإسلامي؛ حيث يرى أنّ أخلاقيات التسامح الديني إنما تنشأ من الافتقار إلى المعرفة. فأخلاقيات التسامح الديني عند بوبر تكمن في مدى فعاليتها وإمكانية الاستفادة منها في تشكيل مجتمع مفتوح، يعمل النقد فيه على رفع أخطاء الحاضر، التي تحدث في رحلة البحث عن الحقيقة. ومن ثَمّ، تثبت تلك الفرضيات التي تؤكد الاختبارات العسيرة مدى سلامتها وصحتها[٤١]. ومن ثَمّ، الحوار العقلانيّ الذي يسمح بتوجيه النقد، مثلما يسمح بالاختلاف في الرأي مع تقبّل ذلك الاختلاف واستيعابه، هو الوسيلة الوحيدة لتصحيح أخطائنا والاقتراب أكثر نحو الحقيقة[٤٢].

الحجّة التي يقدّمها الإسلام الشيعي؛ تأييداً لسياسة التسامح الديني تختلف عن وجهة النظر العقلانية التي يطرحها لوك، بشأن التسامح الديني. ففي كتابه **رسالة عن التسامح** *(A Letter Concerning Toleration)*، طرح لوك حجته المؤيّدة للتسامح الديني، حيث يرى أن اللجوء إلى أساليب الإجبار والإكراه والقسر لضمان اعتناق العقيدة الدينية والإيمان بها، وكذلك اللجوء إلى أساليب الاضطهاد إذا استعصى الأمر على أساليب القسر والإجبار لتحقيق ما لم يمكن

Veit Bader, "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?," *Political Theory*, vol. 27, no. 5 = (October 1999), p. 602.

(٤٠) Susan Mendus and David Edwards, "Introduction," in: Susan Mendus and David Edwards, eds., *On Toleration* (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 4-5.

(٤١) John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy* (London; New York: Routledge, 1989), p. 12.

(٤٢) Mendus and Edwards, Ibid., pp. 6-7.

تحقيقه بالأساليب الجبرية - لهو أمر يتّصف باللاعقلانية. والهدف الأساس الذي كان لوك يسعى إلى تحقيقه من وراء جدله وبحثه في هذا الموضوع، هو أن يكون التسامح الديني مكفولاً لمختلف الطوائف الدينية المسيحية التي كانت موجودة في عصره[٤٣]. ويؤيّد والدرون (Waldron) حجة لوك، شارحاً أنّ لوك يحاول أن يثبت استحالة أن يأتي الإيمان بالعقيدة الدينية عن طريق الفرض بالأساليب الجبرية القسرية، وذلك من خلال طرحه لاثنتين من الأفكار: **الفكرة الأولى**؛ يشير لوك إلى أن أساليب الإكراه تعمل على تحويل مسار إرادتنا وتبديل قراراتنا. **الفكرة الثانية**؛ يرى أن الإيمان بعقيدة يفوق حدود الإرادة، بمعنى أن الإيمان بعقيدة دينية يستقر فينا أو يتلاشى من داخلنا على نحوٍ لا إرادي منا؛ فالتغيير في إيماننا بعقيدتنا، أو التحوّل عن عقيدتنا الإيمانية لا يحدث بفعل فاعل، بل يحدث نتيجةً «لرؤية كاشفة وبرهان واضح» بنيران العقل والفهم[٤٤]. ولعلّ ما يميّز وجهة النظر العقلانية التي طرحها لوك بشأن التسامح الديني، يكمن في اهتمامه وقلقه بشأن الالتزام بسياسة التسامح الديني بين الطوائف الدينية المسيحية؛ حيث يؤكد ما يتسم به التعصب من افتقار إلى العقلانية. وعلى العكس من ذلك، نجد النظريات الحديثة التي تبحث في سياسة التسامح الديني، بما فيها نظريّات مِل وراولز، تركز على «الإثم الأخلاقي أو الضرر المعنوي» الناشئ عن التعصّب الديني، وعلى «قيمة التعددية» في المجتمع البشري، وعلى حتمية الاختلاف في الآراء والتوجّهات، وعلى «الحقوق الواجبة لضحايا التعصب»[٤٥].

مقارنةً بجميع هذه الآراء والنظريات، يجمع المنظور الإسلامي الشيعي لسياسة التسامح الديني، ذلك المنظور الذي أوضحناه في ما سبق بين إثبات حقيقة القيم الإسلامية وإقرارها، وتأكيد تأثير المناخ المحيط الحيوي في فهم الحقيقة وقبولها. ومن ثَمّ، تقرّ هذه النظرية الإسلامية الشيعية الخاصة بسياسة التسامح الديني أنّ «الإنسان غير معصوم من الخطأ» في فهم الحقيقة وإدراكها

---

(٤٣) John Horton and Susan Mendus, "Locke and Toleration," in: John Horton and Susan Mendus, eds., *John Locke-A Letter Concerning Toleration: In Focus*, Routledge Philosophers in Focus Series (London; New York: Routledge, 1991), p. 2.

(٤٤) Jeremy Waldron, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution," in: Horton and Mendus, eds., Ibid., pp. 103-104.

(٤٥) Susan Mendus, "Locke: Toleration, Morality and Rationality," in: Horton and Mendus, eds., Ibid., pp. 150-151.

والتسليم بها. وفي حين يعدّ التعصّب الديني توجّهاً لاعقلانيّاً، يعدّ التسامح الديني التزاماً أخلاقيّاً على الذين اعتنقوا الإسلام تجاه غير المسلمين.

٤ ـ فكرة انتخاب السلطات العليا الحاكمة

ثمة فكرة أخرى في ما يتعلّق بالنظريّة السياسية الشيعية، هي أنّه في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر، لا بد؛ لكي تُعطى الشرعية للدولة الشيعية، من أن يتمّ انتخاب السلطات العليا الحاكمة. والسبب في ذلك، إنما يرجع إلى أن للزعامة في الإسلام الشيعي قدسيّة خاصة، كما أن هناك إيماناً راسخاً بضرورة أن تكون للزعامة مستويات مختلفة، وهو الأمر الذي يطرح تقسيماً ثنائيّاً للسلطة الحاكمة بين سلطة الولاية الكاملة وسلطة الولاية شبه الكاملة. والقاعدة الرئيسة التي يُستند إليها في تفسير الاختلاف بين هذين النوعين من أنواع السلطة الحاكمة، تتمثّل في الشروط المقرّرة الواجب توفّرها في زعيم الدولة الشيعية، وتتمثّل في شتى مستويات الفضيلة والاستقامة، ومكارم الأخلاق، والعلم والمعرفة بأحكام الشريعة الإسلامية. ويعتمد هذا التقسيم على القدرات والكفاءات الزعاميّة التي يتمّ على أساسها تصنيف مراتب الزعامة إلى مرتبتين: «الإمام صاحب المقام الأعلى في الإمامة»[٤٦]، وهو الذي من المُفترَض أن يكون مالكاً لأعلى مستويات العلم والمعرفة بخير البشر ونفعهم، إلى الحدّ الذي يجعله في مقام الأولياء الصالحين المنزَّهين عن الخطأ، و«الإمام صاحب المرتبة الثانية في الإمامة» وهو الذي يملك القدر القياسي الطبيعي من العلم والمعرفة بأحكام الشريعة الإسلامية، وأيضاً القدر الطبيعي القياسي من الفضائل ومكارم الأخلاق التي لا ترقى إلى مستوى العصمة والتنزه عن الخطأ، أي التي لا ترقى بهم إلى درجة «أولياء الله الصالحين». أما عن «الإمام صاحب المقام الأعلى في الإمامة»، فاللقب الشائع له هو «الإمام المعصوم»، في حين يُطلَق على «الإمام صاحب المرتبة الثانية في الإمامة» لقب «الإمام التقيّ».

الإمام المعصوم لا يحتاج لكي يتمتع بالشرعية إلى القبول الشعبي العام،

---

(٤٦) يستخدم الإمام الخميني مفهومي «صاحب المرتبة الأولى في خلافة النبي» (ص) و«صاحب المرتبة الثانية في خلافة النبي» (ﷺ) في إشارةٍ إلى وجود مستويين من الإمامة. ومن هنا جاء استخدامي للمصطلحين أو المفهومين (الإمام صاحب المرتبة الأولى في الإمامة) و(الإمام صاحب المرتبة الثانية في الإمامة). انظر:

Khomeini, *Wilayati Faqih: Hokoumati Islami*, p. 65.

في حين يحتاج الإمام التقي إلى ذلك القبول الشعبي، باعتباره مصدر الشرعية المُكمِّل للمصدر الأساس، وهو الصلاحية الدينية الرسمية المعتمَدة والمعترَف بها رسمياً. فالاعتقاد الإيماني السائد بين المسلمين الشيعة هو أنّ هناك أئمة منزّهين عن الخطأ، من أولياء الله الصالحين العارفين بالله ممّن أوحى إليهم الله من علمه بأعلى مراتب المعرفة الإلهية وأسماها[٤٧]. ويشرح الإمام الخميني المبادئ الدينية الإسلامية الشيعية قائلاً: «يحظى الرسل المبعوثون من الله والخلفاء والتابعين بمكانة قدسية روحانية رفيعة تسمى الروح القدسية، وهي التي تُعِينهم على القرب من الله، والتوصّل إلى درجة العارفين بالله، من خلال ما يَمنُّ الله عليهم به من أعلى درجات العلم والمعرفة الإلهية الكونية الشاملة». ويضيف الإمام الخميني موضّحاً أنّ هذه الدرجة العليا من المعرفة بالله هي التي وصلت بهم في النهاية إلى مرتبة العصمة[٤٨].

الإشكالية الوحيدة في ذلك النمط من أنماط الولاية تكمن في صعوبة إثبات وجود أو اكتشاف مثل هذا الشخص الذي يحوز حقّاً وصدقاً هذه الدرجة العليا من درجات المعرفة الإلهية التي تصل به إلى درجة أولياء الله الصالحين المنزهين عن الخطأ. وهذه الإشكالية لم تغب على أي حال عن المتدينين الذين هم أتباع «الولاية الدينية الكاملة»؛ فهناك بين هؤلاء اتفاق قاطع قائم على العقل والمنطق على أن الله وحده هو من يملك القدرة على معرفة هؤلاء الذين فوّضهم؛ للاطلاع على علمه الإلهي الذي يوحي به إلى عباده المصطفَين «أولياء الله الصالحين». علاوةً على ذلك، يزعم هؤلاء المتدينون أن أي إمام من الأئمة الأولياء الصالحين العارفين بالله، لا يمكن اتباعه إلا إذا ثبتت إمامته بمعجزة من عند الله تكون بمثابة البرهان الإلهي عليها، وذلك لكي يمكن تمييز هؤلاء الأئمة المخلصين المصطفين من الله عن أولئك الذين ينتحلون بالخداع والاحتيال هذه الصفة، وهذه المكانة العليا السامية[٤٩].

يقول مُظَفَّر وهو أحد المفكرين المعاصرين البارزين، مفسِّراً الاعتقاد الإيماني الراسخ السائد بين المسلمين الشيعة: «نحن نؤمن بأنّ الله القدير، تعالى،

(٤٧) Muhammad Taqi Misbah, *Amuzishi Aqaid: Imamshinasi* (Qum: Markazi Mudiriyyati Hawzi-yi Ilmiyya-yi Qum, 1988), pp. 17-27, 121-134 and 439-441.

(٤٨) Khomeini, *Chihil Hadith*, pp. 456-457 and 462-463.

(٤٩) Misbah, Ibid., pp. 207-213.

عندما يصطفي رسولاً يبعث به إلى البشر، فإنه ـ أي الله ـ يحدّد للناس علامة يستدلون بها على رسالته النبوية... هذه العلامة هي ما نطلق عليها المعجزة»[٥٠]. والشيء نفسه بالنسبة إلى خلفاء الرسل، حيث يؤكّد مظفَّر ذلك قائلاً: «لا يُعترَف بإمامة الشخص إلا إذا أعلنها وأقرَّها رسول مُرْسَل من الله، أو إمام من الأئمة السالفين بأنه من أئمة الله المصطفَين»[٥١]. وهذا مبدأ متفَق عليه بالإجماع من قِبَل جميع علماء الإسلام الشيعي وفقهائه، وعامة المسلمين الشيعة[٥٢]. أما الإمام الخميني فهو يرى أن «نبي الإسلام مُصطفى من الله... ومن بعده الأئمة[٥٣] الذين اختارهم الله واصطفاهم من بين عباده لتكون لهم مكانة عليا بين الناس بوصفهم قادة وزعماء»[٥٤].

بما أن هذا النموذج المثالي من الولاية التي يتولّاها وليٌّ من أولياء الله الصالحين، المخلصين، المصطفين العارفين بالله ممّن يملكون أعلى درجات العلم والمعرفة، بما فيه الخير والنفع للناس جميعاً ـ غير متاح حالياً في العالم الإسلامي الشيعي المعاصر، فإنّ الحاجة إلى انتخاب سلطات عليا حاكمة للدولة الشيعية صارت إذاً، أمراً مُلِحّاً وحيوياً؛ لإضفاء الشرعيّة على مثل هذه الدولة. ففي ظلّ النظام الشيعي، ومنظومة المبادئ الدينية الشيعية، يكون خضوع سلطات الدولة الشيعية العليا الحاكمة لنظام الانتخابات الشعبية هو النتيجة الطبيعية المنطقية لعدم توفّر ذلك النموذج من الزعماء المصطفين من الله لقيادة المجتمع الإسلامي الشيعي. وفي ما يتعلّق بالحاجة الملحّة للانتخابات الشعبية، اللازمة لتعيين أعضاء الهيئة المختصَّة بوضع الإطار اللازم للهيكل التنظيمي والقيم المجتمعية المُنَظِّمَة للمجتمع الشيعي، يؤكد الإمام الخميني أنّه: «إذا كانت الجمعيّة التأسيسيّة لا تستمدّ شرعيتها إلا من التصويت الشعبي، فإنّ معيار الشرعية الأساس إذاً هو أصوات الشعب في الانتخابات. ومن ثَمّ، يقوم الناس بالإدلاء بأصواتهم في الانتخابات بشكل مباشر، وفي أحيان أخرى

---

(٥٠) محمد رضا مظفّر، **عقائد الإمامية**، ط ٨ (بيروت: دار الزهراء، ٢٠٠٠)، ص٨٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٥٢) Al-Fazil Al-Miqdad, *Sharhi Babi al-Hadi Ashar* (Qum: Matbaah al-Islam, 1974), p. 75.

(٥٣) يؤمن المسلمون الشيعة المنتمون إلى طائفة «الإمامية الإثني عشرية» بأنه بعد وفاة النبي محمد (ص) جاء اثنا عشر إماماً من العارفين بالله المنزَّهين عن الخطأ، خلفاً له واحداً تلو الآخر حتى وصلنا إلى الإمام الثاني عشر، المهدي، الذي اختفى في النصف الثاني من القرن التاسع.

(٥٤) Ruhollah Khomeini (Imam), *Al-Rasail* (Qum: Muassisi-yi Matbuaati-yi Ismailian, 1963), vol. 2, p. 100.

يقومون باختيار نواب يمثّلونهم في صناعة القرارات، وفي كلتا الحالتين الشعب وحده هو صاحب الحق في اختيار السلطات العليا الحاكمة»[٥٥].

إن انتخاب السلطات العليا الحاكمة في المجتمع الشيعي هو قيمة لها أهميتها القصوى إلى الحدّ الذي جعل الإمام الخميني يعلن صراحةً أنّه القائد الأعلى أو الزعيم صاحب المقام الرفيع الذي ينبغي أن يختاره الشعب بنفسه، فما بالك برئيس الدولة، وباقي أعضاء السلطات الحاكمة الذين يقعون في المستوى الأدنى من مستويات السلطة، والذين هم جميعاً في مستوى أدنى من مستوى الزعيم الأعظم صاحب المقام الأعلى. يرى الإمام الخميني أنّ: «الفقيه صاحب الولاية، هو الشخص الذي تكون مبادئه وأخلاقياته ووطنيته وعلمه وكفاءته ظاهرة للناس جميعاً من دون أي شكٍ فيها، بما يدفعهم إلى اختياره لتولي الزعامة»[٥٦]. ويقرّ الإمام الخميني بأن انتخاب السلطات العليا الحاكمة هو حق أساس من حقوق الإنسان، حيث يقول مؤكِّداً أنه: «ينبغي أن يحكم الشعب بنفسه في ما يخص المسائل الشرعية، وبإقامة العدالة، وبإدارة شؤون البلاد، وجميع شؤون حكومته»[٥٧]. ويضع الإمام الخميني البرلمان على رأس المؤسسات الحكومية، مشيراً إلى وجود الشعب في البرلمان؛ إذ يقول: «يقع البرلمان على رأس المؤسسات الأخرى الحاكمة كافة؛ لأنه هو من يمثّل الشعب»[٥٨].

ولكي تكون حجتُه المؤيِّدة لفكرة انتخاب السلطات العليا الحاكمة حجةً مكتملةَ الجوانب، يلقي الإمام الخميني بالجزئية المتمِّمَة لهذه الحجّة؛ حيث يرفض أن تكون المشاركة في صنع القرار، الخاص بالشأن العام، مقتصرة فقط على النُّخْبَة؛ لأنها لا تشكل سوى أقلية. ومن ثَمّ، يرى أن السيادة والسلطة العليا ينبغي أن تمتد لتشمل الشعب؛ إذ يقول: «الانتخابات ليست حِكراً على أحد أو على طرف من دون الآخر؛ لا على رجال الدين ولا على الأحزاب ولا على جماعات أو فئات بعينها، فالانتخابات حق مكفول للناس جميعاً؛ لأن مصائر الشعوب لا تكون إلا في يد الشعوب ذاتها». ويؤكّد الخميني أيضاً أهميّة

---

(٥٥) Khomeini, *Sahifi-yi Nour*, vol. 7, p. 122.

(٥٦) المصدر نفسه، ج ١٠، ص١٥٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٥، ص١٠٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ١٧، ص١٦٠.

المساواة بين أصوات المواطنين فيقول: «في الانتخابات لا فرق بين مواطنٍ وآخر، فالجميع سواسية: الرئيس ورئيس الوزراء والفلاح الذي يعمل في الحقل، ورجل الأعمال المشارك في الأنشطة الاقتصادية». بعبارة أخرى، لكل مواطن حق التصويت بصوتٍ واحدٍ، ذلك الحقّ القائم على المساواة بين المواطنين جميعاً»[٥٩]. ومن ثَمّ، يعمل الإمام الخميني على التأسيس لفكرة الدولة الشيعية القائمة على الديمقراطية من خلال الانتخابات الشعبية؛ حيث يشارك جميع مواطني المجتمع الإسلامي على حدٍّ سواء في تنصيب أعضاء السلطات العليا.

إذا تأمّلنا فكرة المشاركة السياسية القائمة على المساواة، تلك الفكرة التي تجسّد مبدأ الديمقراطية وتترجمه، فسنجدها مستمَدّة من إحدى الآيات القرآنية، ومن أحد الأحاديث النبوية الشريفة التي تتحدث عن المساواة بين البشر جميعاً. يقول نبي الإسلام محمد (ﷺ): «الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربيهم على أعجميهم، ولا لأبيضهم على أسودهم إلا بالتقوى»[٦٠]. وفي القرآن الكريم، يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[٦١]. وفي تفسير هذه الآية يؤكد الطباطبائي فكرة أن «الأساس في المساواة» بين البشر جميعاً يرجع إلى كونهم ينحدرون جميعاً من أبٍ واحدٍ (آدم)، وأُمٍّ واحدة (حواء)؛ فيشير إلى أن: «الناس سواسية، فهم جميعاً بشر، لا امتياز لأحدهم على الآخر، ومن ثَم لا يحقّ لأحد أن يستغلّ الآخرين أو أن يفرض سيطرته عليهم»[٦٢].

ونأتي إلى الأصل الأَوَّلِي الأشمل والأعم الذي اشتُقَّت منه فكرة المساواة بين البشر الذين ينحدرون جميعاً من الأب والأم ذاتيهما ـ طبقاً للحديث النبوي الشريف ـ ذلك الأصل الذي نعني به الله الواحد الذي خلق الناس جميعاً[٦٣].

---

(٥٩) المصدر نفسه، ج ١٨، ص٢٠٣، ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٦٠) حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ٢٤ ج (قم؛ بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٨٦)، ج ١٢، ص٨٩.

(٦١) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٦٢) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٨، ص٣٥٤ ـ ٣٥٦.

(٦٣) Nasir Makarim Shirazi, *Tafsiri Nimounih*, 16th ed. (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1999), vol. 22, p. 201.

ومن ثَمّ، إذا نظرنا إلى الأصل الذي نشأت عنه فكرة المساواة بين البشر، فسنجده يتدرج في ثلاثة مستويات: **الأول**: البشر جميعاً مخلوقون من إله واحد. **الثاني**: البشر جميعاً وُلِدوا للأبوين ذاتيهما. **الثالث**: البشر جميعاً متساوون، في كونهم يملكون قدراً من الإنسانية يؤهّل كلاً منهم لأن تكون عليه التزامات، وله حقوق باعتباره فرداً من أفراد مجتمعه[٦٤].

إن فكرة التقسيم الثنائي للأهداف الإسلامية إلى جانب فكرة الدولة الشيعية، تعلّلان معاً إنشاء الدولة الدينية في مجتمعات الأغلبية المسلمة. من ناحية أخرى، نجد أنّ فكرة اقتصار تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية على المسلمين ـ إلى جانب تأييد الأغلبية لإقامة الدولة الشيعية ـ تصرف الأذهان عن فكرة إقامة مثل هذه الدولة الدينية لمجتمعات الأقلية الشيعية المسلمة. فالنظرية السياسية الإسلامية الشيعية كما أوضحنا من قبل، تقرّ إقامة الدولة الدينية الديمقراطية في الأوطان الأصلية التي تسودها الأغلبية الشيعية المسلمة. وإيجازاً لما سبق، نقول إن الدولة الديمقراطية الدينية، بمفهومها الشيعي وآليتها الشيعية، تجمع بين جانبين من جوانب تصريف الأعمال الخاصة بالشأن العام، ويأتي ترتيب هذين الجانبين من حيث القيمة والأهمية بحسب العلاقة الاشتقاقية في المفاهيم، أي العلاقة بين «المعنى الجذري الشامل»، و«المعنى الجزئي المشتَق منه». في الجانب الذي يأتي في **المرتبة الأولى**؛ الشأن العام للمجتمع الشيعي؛ حيث يكون تفسير الشريعة الإسلامية الصحيح هو المرجعيّة التي يستند إليها جميع البالغين الراشدين من المسلمين الشيعة المؤهَّلين، والجديرين بالانتخاب في كلّ ما يخصّ الشأن العام في المجتمع الشيعي. في الجانب الذي يأتي في **المرتبة الثانية**؛ الشأن الفردي الخاص بأفراد المجتمع الشيعي؛

---

(٦٤) وفي تنظير مشابه، يستنبط جون لوك فكرة «المساواة بين البشر في الحقوق الأساسية» من المنظور الديني لفكرة المساواة بين البشر جميعاً، في الهبات والمنح الإلهية التي ينعم بها الله على عباده، والتي تشمل الملكات والمواهب والمهارات والقدرات الشخصية والعقلية، والقوى والوظائف الجسدية، يضاف إليها وسائل الحماية الطبيعية التي خلقها الله في الإنسان. ووفقاً لآراء جيرمي والدرون، يشير لوك إلى أنّ الله سخر الكون كلّه لبني الإنسان، ومن ثَمّ، لا يستطيع أي امرئ أن يتسلط على الآخرين؛ لأنّ الكون كلّه ملك لبني البشر أجمعين على حدٍّ سواء، فالجميع سواسية؛ حيث إنّ كلاً منهم مسؤول عن نفسه وعن شؤونه، وليس له حكم إلا على ذاته. علاوةً على أنّ الحقيقة القائلة إنّ كلّ البشر متماثلون في امتلاكهم لـ«خاصية العقلانية المادية المركّبة»، تنبذ أيّ أسباب لتبرير التبعية والخضوع. ومن ثَمّ، فإن السلطات الحاكمة تستمدّ شرعيتها من رضا كل فردٍ على حدة. انظر:

Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2002), pp. 25, 32 and 66-68.

حيث يتمّ تجميع الرغبات والطلبات والأولويات الفرديّة؛ ليتم تقديرها على أساس المساواة في ذلك الإطار الذي يحدّده ذلك التفسير الذي يقوم عليه الجانب الأوَّلِي[٦٥]. وهذا التفسير الذي عرضناه سابقاً لمفهوم الدولة الديمقراطية الدينية يُعَدّ نوعاً من أنواع الدولة الدينية المتسامحة التي تدرك حريتي الرأي والعقيدة الدينية وتقرهما باعتبارهما من الحريّات الأساسية[٦٦].

المبدأ الآتي يوضّح أن الإسلام الشيعي يدعو المسلمين الشيعة، المقيمين خارج أوطانهم الأصلية إلى الالتزام بالتقوى وضبط النفس، ويتّفق ذلك مع مفهوم المواطن العاقل عند راولز، وكذلك مع مفهوم الشخص الحر المسالم عند مِل.

ثانياً: إمكانية التزام الفرد بضبط النفس

الحجج المؤيّدة لنظرية إمكانية التزام الفرد بالتقوى وضبط النفس، تقوم على التمييز بين النظرية السياسية الشيعية وبين النظرية الأخلاقية الشيعية. فلمّا كانت النظرية الأخلاقيّة في الإسلام الشيعي مستقلّة نسبيّاً عن كيان الدولة الإسلامية، كان الالتزام بالأخلاقيات الإسلامية الشيعية أمراً ممكناً حتى داخل المجتمعات غير المتدينة؛ إذ إن مَيْل الإنسان إلى التدين هو مَيْل طبيعي موجود فيه بالفطرة البشرية كبوصلةٍ ترشده لقبول القيم الدينية وتطبيقها، حيث ينزع إليه على نحوٍ يفوق نزوعه إلى أي مذاهب أخرى. وفكرة تدريس التعاليم الإسلامية وتوصيلها تقوم على تفعيل هذه النزعة الفطرية الطبيعية، سواء على المستوى الاجتماعي أم الطائفي أم العائلي. تبقى فكرة الظروف المناسبة التي تنبذ الادعاء القائل إن المناخ الضار المحيط بالمجتمعات غير المتدينة يشكل عائقاً يحُول دون تحقيق الهدف الأخلاقي الإسلامي. ومن ثَمّ، فإنه من المُتصوَّر أن الأقليات الشيعية المقيمة في المجتمعات الليبرالية غير المتدينة تحافظ على التزامها الديني، وتتمسّك بأخلاقيات الإسلام، شريطة أن تتوفّر لها في هذه

---

(٦٥) للاطلاع على المزيد من الشرح حول تفسير الإسلام الشيعي للديمقراطية الدينية، انظر:
Hamid Hadji Haidar, *Theory of Religious Democracy: A Proceduralist Account of Shi'a Islamic Democracy for Modern Shi'a Society* (London: Islamic College for Advanced Studies Publications, 2006), chap. 5.

(٦٦) لمزيد من الاطلاع حول الحرية في ظل الدولة الديمقراطية الدينية، انظر:
Hamid Hadji Haidar, "Azadi dar Andishi-yi Siyasi-yi Hazrati Imam Khomeini," *Matin*, vol. 1, no. 2 (Spring 1999), pp. 117-152.

المجتمعات حرية العقيدة الدينية، وحرية التصرّف في ممارسة الشعائر الدينية، وحرية التعلّم في مؤسسات التعليم الديني. ومما استعرضناه آنفاً في الفصل السابع، وتناولناه بالبحث والنقاش، يتّضح أن نموذج المجتمعات الذي نادى به مِل وراولز ونظرا له، يكفل للمسلمين الشيعة هذه المجموعة من الحريات بدرجات متفاوتة. ومن ثَمّ، صار هناك التزام أخلاقي يُوجِب على الأقليات الشيعية المسلمة أن تتعامل بالمثل مع مثل هذه المجتمعات الليبرالية التي يقيمون فيها، والتي تحترمهم وتتّبع معهم سياسة التسامح الديني، وذلك بأن يحترموا الهيكل التنظيمي، ويراعوا النسيج المجتمعي لهذه المجتمعات.

إن مبدأ ضبط النفس الذي تتبنّاه النظرية القائلة بإمكانية ضبط النفس داخل المجتمعات غير الإسلامية، هو المبدأ المتمِّم لشرعية إقامة المسلمين الشيعة داخل هذه المجتمعات التي يضمن القانون فيها لهؤلاء حرية العقيدة، وحرية تدريس المناهج الإسلامية، وحرية التصرف التي تتيح ممارسة الشعائر الدينية. وهذا هو نموذج المجتمعات الليبرالية الذي نادى به مِل وراولز ونظرا له وإن كانت هذه الحريّات المتاحة فيه تتفاوت في درجاتها. وسنناقش في ما يأتي الأفكار المؤيدة لهذا المبدأ.

١ ـ فكرة الفطرة البشرية المشتركة

ترفض النظرية الأخلاقية الإسلامية رفضاً باتّاً الفكر الليبرالي القائل إن الفرد لا يملك من القدرات شيئاً سوى القدرة على اتخاذ القرار[٦٧]؛ إذ طُبِعَت الفطرة البشرية على تنمية هذه القدرة التي تملي عليها اتباع طريق معين يصل بها إلى التفوّق والتميّز في الحياة. فلكلّ إنسان وجهته وغايته التي يمكن تبينها واكتشافها إذا ما عُدْنا إلى فطرته وميوله الطبيعية، وبهذا لا يكون الإنسان محايداً تجاه التصوّرات المختلفة لمفهوم المنفعة. لذا، فإن المبدأ الوحيد المنطقي والحكيم الذي ينبغي اتباعه هو أن نترك الإنسان يختار ما يشاء. وتتبنى هذه الفكرة بشكل رئيس على الآية القرآنية الآتية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ

(٦٧) ينتقد تشارلز تايلور المذهب الليبرالي؛ حيث إنّه يتبنّى فكرة خاطئة، وهي أنّ النفس البشرية خاوية من كلّ القدرات إلا القدرة على اتخاذ القرار وتعديل الأهداف وتصحيحها. انظر:
Charles Taylor, *Hegel and Modern Society,* Modern European Philosophy (Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1979), p. 157.

﴿أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٦٨]. وبحسب تفسير الطباطبائي لهذه الآية، فللإنسان طبيعة خاصة تدفعه إلى اتخاذ وجهة معينة في الحياة وبأسلوب معيّن. ويجمع بين البشر جميعاً طبيعة واحدة تُمْلِي عليهم تصوّراً عامّاً موحّداً لمفهوم المنفعة، ولكن التنوّع والاختلاف نجده في التفاصيل، وهذا أمر طبيعي وحتمي[٦٩]. ويقول الله ﷻ في إحدى آياته القرآنية: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[٧٠]، وتشير هذه الآية إلى أنّ القدرة على التمييز بين الخير والشر هي قدرة مغروسة في الفطرة البشرية، ويمكن اكتشافها بإعمال العقل. وبذلك يشير القرآن إلى أنّه بخلاف ذلك الهدف العام الذي يحيا البشر لأجله، بدافعٍ من الفطرة البشرية المشتركة بين البشر جميعاً، هناك القدرة البشرية على التمييز بين الخير والشر، تلك القدرة التي أنعم الله بها على الإنسان؛ حيث يستطيع الجنس البشري بموجبها أن يطوّر فطرته وينمي إنسانيته ويحقّق التقدم؛ ليصل في النهاية إلى التميّز والتفوّق. ومن ثَمّ، فإنّ إعمال العقل والمنطق الذرائعي الذي يتمثّل في دوافعه العملية، يُرشِدان الإنسان إلى الطريق التي يصل بها إلى ما يستحق من نجاح وتميز وتفرد[٧١]. وبالطّبع، تعمل التعاليم الدينية على توسيع مدارك الإنسان على نحوٍ يفوق منطقه وتفكيره العمليين ويتخطاهما، خاصة في ما يتعلّق بإيجاد التوازن بين القيم المتضاربة.

ومن ثَمّ، فإنّ الفطرة البشرية المشتركة بين البشر جميعاً كما يقول الإمام الخميني، تُملي على الإنسان النهج الديني الذي ينبغي أن يسلكه في الحياة[٧٢]، والنقطة المحوريّة في هذه الفرضية التي طرحها الإمام الخميني، تكمن في الربط بين الفطرة البشرية والأهداف الأساسية التي يسعى إليها الإنسان، فهو يؤكّد أن الفطرة البشرية قد طُبِعَت على قيم وفضائلَ معينة تعمل على بلورة الميول الطبيعية، والقدرات والطاقات الكامنة لدى الإنسان، وعلى تنمية هذه الميول والقدرات. ويتطابق هذا الرأي مع وجهة النظر الأرسطيّة التي تبناها ماكينتاير (MacIntyre)، وتربط بين طبيعة الإنسان وغايته. وحسب وجهة النظر هذه، فإن كل ما يدفع الإنسان نحو غايته هو خير، وكل ما يحول دون بلوغ هذه الغاية هو

---

(٦٨) **القرآن الكريم**، «سورة «الروم،» الآية ٣٠.

(٦٩) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٦، ص١٧٨ ـ ١٧٩.

(٧٠) **القرآن الكريم**، «سورة الشمس،» الآيتان ٧ ـ ٨.

(٧١) الطباطبائي، المصدر نفسه، ص ج ٢٠، ص٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٧٢) Khomeini, *Chihil Hadith*, pp. 180-184.

شر[٧٣]. ونجد أنّ هذا المنظور الإسلامي الشيعي حول الفطرة البشرية يتشابه مع وجهة نظر مِل من حيث إنهما ينتميان إلى المذهب الموضوعي الواقعي، في حين وجهة نظر الفيلسوف راولز تنتمي إلى الموضوعية البنائية[٧٤]. ولا شك في أن آيات القرآن الكريم، الذي يشكل المرجعية الأخلاقيّة الأساسية الموثوقة لدى المسلمين الذين صِيغت بشأنهم هذه النظرية، تؤيد ذلك المنظور الإسلامي الشيعي لموضوع الفطرة البشرية[٧٥].

٢ ـ فكرة التعاليم الإسلامية

ترسيخاً للمنظور الإسلامي للفطرة البشرية المشتركة، وتأكيداً للنزعة البشرية نحو النجاح والازدهار، فإنّ الأمر يقتضي انتفاء ممارسات القهر والاضطهاد التي تقاوم هذه النزعة، على أن يسير ذلك بالتوازي مع بث التعاليم الدينية ونشرها. ولا ينبغي أن نفهم الآيات القرآنية التي تدور حول الفطرة البشرية بأنّها تدعو إلى الاكتفاء بإعمال العقل البشري، والتفكير العملي المنطقي للدفع بالإنسان نحو غايته التي يستحقّها. فنظراً إلى ما يطرأ من أحداثٍ غير متوقّعة تلقي بظلالها على الزمان والمكان؛ مؤدّيةً إلى إحداث تغيّرات في العادات والتقاليد، فإنّ اختلاف المذاهب والعقائد في منظورها لمفهوم الحياة الكريمة يكون أمراً حتميّاً. ويرى الطباطبائي أن ما تحتاج إليه البشرية لكي تتبلور فطرتها المشتركة هو أن يكون هناك مذهب سائد في الحياة الكريمة يتفق مع الفطرة البشرية. ومن ثَمّ يكون دور الدين في تطوير البشرية وازدهارها هو العمل على

---

(٧٣) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (London: Duckworth, 2002), p. 56.

(٧٤) يفرق شيفر ـ لانداو (Shafer-Landau) بين مذهب الواقعية ومذهب البنائية في علم الأخلاق، ويصنف كِلَيْهما تحت فئة «المذاهب الموضوعية» التي يقابلها في الاتجاه العكسي «المذاهب الأخلاقية اللاإدراكية». انظر:

Russ Shafer-Landau, "Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy," *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 54, no. 2 (June 1994), p. 6.

(٧٥) في كتابه **القانون والمنازعات** (*Law and Disagreement*) يذهب والدرون إلى آفاقٍ أبعد، حيث يرفض الموضوعية الأخلاقية؛ زاعماً أن هناك اثنين من العوامل يثبتان عدم صحة المذهب الموضوعي الذي هو أحد مذاهب علم الأخلاق، وهما: الخلاف الواضح في الرأي حول العدالة، بالإضافة إلى فشل الواقعيين المؤمنين بمذهب الواقعية الأخلاقي ـ (بخلاف علماء الطبيعة) ـ في تقديم أي وسيلة لتسوية الخلافات الجوهرية القائمة بين المذاهب الأخلاقية. انظر:

Jeremy Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1999), pp. 176-180.

اكتمال المعرفة والميول الفطرية الطبيعية لدى الإنسان ونضوجها. ويتجسّد هذا النضوج، وهذا الاكتمال في اتساع نطاق معرفته الفطرية بماهية الخير والشر من خلال الدين. علاوةً على ذلك، يعمل الدين على إنضاج الدوافع التي تحرّك الإنسان؛ حيث تدفعه إلى بناء ذاته؛ ليصل في النهاية إلى ما يستحقه من نجاح وتميز[٧٦]. وأخيراً، يعمل الدين على تحفيز ما مَنَّ به الله على الإنسان من ملكات ومواهب طبيعية، وذلك من خلال تذكيره بفطرته الطبيعية التي تمكّنه من التمييز بين الخير والشر. وبهذا، يمكن إجمال الغرض من القرآن الكريم بأنه التذكير أكثر منه التعليم الأولي[٧٧]؛ إذ يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۞ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾[٧٨].

وحول دور الدين في تنمية الفطرة البشرية وإنضاجها، يشير القرآن إلى أن الوسيلة الصحيحة الفعالة والمنطقية هي الجدال بالحُسْنى بشتى صوره[٧٩]، فيقول الله تعالى في القرآن الكريم، مخاطباً النبي (ﷺ) بشأن الأساليب المنطقية الصحيحة التي يجوز استخدامها لبَثّ تعاليم الدين الإسلامي ونشرها: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[٨٠]. هذه الآية تدعو النبي (ﷺ) بشيءٍ من التشديد والتأكيد إلى عدم اللجوء إلى أي وسيلة أخرى، سوى «المجادلة بالحُسنى» بشتى أشكالها؛ لإقناع جميع من يحاورهم بحقيقة الإسلام وصدقه أو للدفاع عنه أمام جميع منتقديه، على أن يراعي اختيار الأسلوب الذي يتناسب مع المستوى الثقافي والاجتماعي لمحاوريه؛ إذ إن منهم المثقفين والمفكرين والبشر العاديين، وأولئك الذين يستخدمون قدراتهم البلاغية والخطابية في الدفع بالحجج المضادة للإسلام[٨١]. وإذا كانت وسيلة الإقناع المنطقية الفعالة التي يجوز استخدامها من خلال الجدال بالحسنى مع أصحاب الفكر والثقافة هي «النقاش العقلاني، والدفع بالحجج والبراهين المنطقية»، فإن الطريقة المُثلى مع البشر العاديين هي «الوعظ الديني بالحُسنى» الذي يمكن أن

---

(٧٦) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص١١٨ و١٣٠ ـ ١٣٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١٦، ص١١٩ ـ ١٢٠.

(٧٨) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآيتان ٢ ـ ٣.

(٧٩) الطباطبائي، المصدر نفسه، ج ١٢، ص٣٧١.

(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

(٨١) الفيض الكاشاني، **الصافي في تفسير القرآن** (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٩٨)، ص٣٦٥ ـ ٣٦٦.

يقنعهم بقيمة الإسلام. ثمة طريقة ثالثة للمجادلة بالحسنى مع أصحاب المهارات الخطابية والبلاغية من المعادين للإسلام هي «المجادلة بالتي هي أحسن»، التي تهدف إلى صرف الأذهان عن اللغة البلاغية والخطابية الجذابة المُنَمَّقَة التي تسعى إلى الإلهاء عن إعمال العقل والتفكير في المضمون والأفكار الجوهرية(٨٢).

إن مضمون فكرة غرس التعاليم الإسلامية في الأذهان هو أن الفطرة البشرية لا بد من تحفيزها وتنشيطها، والعمل على صقلها بمختلف أساليب الحوار والجدل بالحسنى؛ إذ لا يمكن الاعتماد فقط على ما وضعه الله في الفطرة البشرية، ومَنَّ به على الإنسان من أدواتٍ وأساليب طبيعية لبناء الذات، والسعي نحو التقدم والارتقاء للوصول إلى درجات التفوق والتميز التي يستحقها. ومن ثم، فإن ما يحتاج إليه المسلمون لأجل إعادة تشكيل فطرتهم البشرية في إطار الالتزام بالتقوى وضبط النفس هو إتاحة الحريات الشخصية، وتلقي التعاليم الإسلامية من خلال أنظمة التعليم الدينية.

ومن هذا المنطلق، تطالب الأسر المسلمة المُقِيمة في المجتمعات الليبرالية بتوفير المدارس الدينية لأطفالهم؛ لكي يتعلموا فيها وفقاً للقيم الإسلامية في ظل مناخٍ ديني، لأن ذلك يلبي مطلباً أساسياً للآباء والأمهات، وهو غرس القِيَم والمبادئ الدينية الأساسية في أرواح أبنائهم وبناتهم وعقولهم منذ الصِّغَر؛ لأن مرحلة الطفولة هي المرحلة الفاصلة في حياة الإنسان. ومما يعزّز أهمية النظام التعليمي في هذه المرحلة العمرية، وضرورة توظيفه لتحقيق هذا الغرض هو الواقع القائل إنّ الفرد في سنوات الطفولة يفتقر إلى القدرة على الإدراك والفهم المنطقي المتعقّل للقيم الإنسانية، والتفاعل الاجتماعي. ومن ثَمّ، كانت الوسيلة الوحيدة المضمونة للحفاظ على العقيدة الدينية، والتمسّك والالتزام بقيمها هي النظام التعليمي الذي يتيح غرس القيم الدينية، وبثّ الروح الدينية في عقول الأطفال وأرواحهم. وبذلك لن يكون هناك لدى البالغين الذين تلقّوا تعليمهم في مدارسَ إسلامية أي مشكلاتٍ في مواجهة المرحلة الدراسية الجامعية بكل مخاطرها، تلك المرحلة التي يمكن أن يكون البالغون فيها صيداً سهلاً للأفكار والمذاهب العديدة التي تصادفهم، والتي قد تبتعد عن القيم الأخلاقية والدينية،

---

(٨٢) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ص٣٧١ ـ ٣٧٢.

وذلك نتيجة قلة خبراتهم؛ إلا أن التعليم الديني منذ الصغر يساعدهم على اتخاذ القرارات السليمة لأنفسهم، بعد أن صاروا بالغين وقادرين على ذلك. وليس على الآباء واجب ديني، وليس لهم كذلك الحق في فرض أسلوب معين في الحياة على أبنائهم، وبذلك لا تكون الدراسة في الجامعات غير الدينية مصدراً للتخوف والقلق من قِبَل الآباء والأمهات.

في ما يتعلق بالافتقار إلى توفر المدارس الدينية لأطفال المسلمين، وكذلك الجامعات الدينية للبالغين منهم، فإنني أُطْلِق على هذه الظاهرة سياسة الفصل التي تمثل صورة أخرى بديلة عن سياسة العزل، وكذلك عن سياسة الدمج العنصري. وفي ما يتعلق بسياسة الدمج العنصري، فهي السياسة التي تسعى إلى جعل أطفال المسلمين يندمجون ويذوبون في الثقافة السائدة، وذلك من خلال حرمانهم من الدعم المالي اللازم للدراسة في المدارس الإسلامية. أما سياسة العزل فهي على العكس من السياسة السابقة، إذ ترى أن إقامة علاقات متبادَلة بين مجتمعات المسلمين أو الجاليات المسلمة، وبين التيار العلماني السائد في المجتمع أمر مرفوض، وانعدام وجود مثل هذه العلاقات هو أمر مفروغ منه؛ فطبقاً لهذه السياسة يُسمَح للمسلمين أن يعيشوا في بلدانٍ غير مسلمة، ولكن في عُزْلَة عن سكان وأهالي هذه البلدان. وبالنسبة إلى سياسة الفصل، فهي السياسة الوسط بين هذين النقيضين، حيث تهدف إلى غرس المبادئ الدينية الأساسية في عقول أطفال المدارس الدينية وأرواحهم حتى سن الرابعة عشرة، وتسمح للبالغين بالتواصل والتفاعل بحرية مع غير المسلمين.

وكما أوضحنا في الفصل السابع، فنظام التعليم الديني متاح في المجتمعات المطابقة لنموذج المجتمع الليبرالي الذي وضعه راولز بشكل أكبر مما تتيحه تلك المطابقة لنموذج المجتمع الليبرالي عند مِل. ففي نموذج المجتمع الذي نادى به ونظَّر له راولز، يمكن لأولياء الأمور نقل أطفالهم من المدارس الحكومية العامة إلى المدارس الدينية الخاصة التي قد تتلقى الدعم المالي الحكومي من مُخَصَّصات المال العام. وعلى العكس من ذلك نجد النظام التعليمي في نموذج المجتمع الذي نادى به مِل يسمح لهم بأن يُعَلِّمُوا أبناءهم في المعاهد الدينية التي لا تُقدِّم سوى مناهج دراسية دينية على اعتبار أن هذا يعدّ بمثابة تعليم تكمِلي إلى جانب تعليمهم الأساس في المدارس العلمانية الحكومية.

في ما يتعلق بإمكانية التزام الفرد بمبدأ ضبط النفس في المجتمعات الليبرالية، فإنها تتوقف على مدى توفر «المناخ الملائم المهيّأ غير المَعُوق» في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، وهذا ما سنناقشه في الجزء الآتي.

٣ ـ فكرة المناخ الملائم

مما لا شك فيه أن المناخ الديني المحيط بالمجتمعات الدينية يدعم تحقيق الهدف الأخلاقي للإسلام، إلا أنّ التصوّر الإسلامي لمفهوم بناء الذات لا يعتمد بالضرورة على توفّر مثل هذا المناخ الداعم، والظروف الملائمة التي لا تكون متاحة في المجتمعات غير الدينية. فعلى الرغم من أن تحقيق الهدف الأخلاقي الإسلامي «متاح بشكل أقوى» للمسلمين داخل مجتمعاتهم الإسلامية؛ حيث تهيمن القيم الدينية الروحانية، إلا أنّ تحقيق هذا الهدف أيضاً ممكن في بعضٍ من أنماط المجتمعات غير الدينية؛ حيث تكون حرية العقيدة الدينية مكفولة ومعترَفاً بها بموجب القانون، وبموجب الأخلاقيات العامة السائدة. والشرائع القرآنية التي تنصّ على مبادئ الهجرة للمسلمين تشرح كيف يمكن أن ينجح الفرد في الحفاظ على دينه داخل بعض المجتمعات غير الدينية. وللشرائع القرآنية الخاصة بالهجرة جانبان: تعاليم الهجرة الاختيارية، وتعاليم الهجرة الإلزامية. ووفقاً لتعاليم الهجرة الاختيارية، تستطيع الأقليات المسلمة ممن تقيم في مجتمعات غير دينية أن تظل محافظة على تمسكها والتزامها بدينها.

في ما يتعلق بالتشريعات الإسلامية الخاصة بتعاليم الهجرة الاختيارية، يؤكد النجفي، وهو الفقيه الشيعي البارز على مدى القرنين الماضيين، أنه من خلال اطِّلاعاته على آراء غيره من فقهاء الإسلام الشيعي تبين له أنه لا يوجد جدال ولا خلاف حول هذه التشريعات القرآنية الخاصة بالهجرة الاختيارية. ويوضح النجفي أن القرآن الكريم يشتمل على الكثير والكثير من الآيات القرآنية التي تنص على هذه التعاليم الخاصة بالهجرة الاختيارية[٨٣]، تلك التعاليم التي

---

(٨٣) ومن بين الآيات نعرض الآيتين الآتيتين من القرآن الكريم اللتين تشكلان أهم الآيات التي تشرح الشرائع الجوهرية لهجرة المسلمين: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيتان ٩٧ ـ ٩٨]. ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ ٱلْـَٔاخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤١].
وتوضح هاتان الآيتان أن تحريم الإقامة في المجتمعات غير المتدينة أو غير المؤمنة بعقيدة دينية مقترن =

تُجِيز للأقليات المسلمة أن تهاجر إلى مجتمعاتٍ غير إسلامية، شريطة أن تستطيع التمسك بعقيدتها الدينية، والحفاظ على مبادئها، والاستمرار في أداء شعائرها وفروضها الدينية؛ حيث إن ممارسة مثل هذه الفروض تدخل في إطار السلوكيات الشخصية التي لا تحتاج إلى اللجوء إلى أجهزة الدولة. ومن بين هذه الفروض والشعائر: الصلاة، والصيام، والحج، وتعزيز الفضائل الإنسانية وغيرها. كما يؤكد النجفي أنه لا بد من أن تتمكن هذه الأقليات المسلمة من ممارسة مثل هذه الفروض الدينية «علانيةً»، فعلى سبيل المثال، لا بد من أن تستطيع النساء والفتيات المسلمات المقيمات في المجتمعات غير الإسلامية ارتداء الحجاب في الأماكن العامة[٨٤].

ووفقاً لتفسير الطباطبائي للقرآن، يتوقف جواز الإقامة في المجتمعات غير الإسلامية على مدى توفر: (١) حرية الأديان. (٢) حرية الحصول على التعليم الديني. (٣) حرية التصرف التي تتيح أداء الشعائر الدينية واتباع التعاليم الأخلاقية الإسلامية[٨٥]. أما عن «التعاليم القرآنية للهجرة الإلزامية»، فإنها تُلْزِم الأقليات المسلمة بأن تهجر المجتمعات غير الإسلامية، وتستقر في مناطق أخرى في حالة عدم توفر الحرية الشخصية لها في هذه المجتمعات التي تُمَكِّنهم من الالتزام بمبادئ دينها وبأداء شعائرها الدينية[٨٦].

مجمل القول، إن قوانين الشريعة الإسلامية للهجرة تُعَد بكلا وجهيها، الاختيارية والإلزامية، برهاناً كافياً على صحة وسلامة النظرية الإسلامية الأخلاقية؛ فالسماح بالهجرة إلى المجتمعات غير الإسلامية، والإقامة فيها يدلّ على أن الأهداف الإسلامية الأخلاقية قابلة للتحقق في هذه المجتمعات، شريطة أن تكون الحرية الشخصية ونظم التعليم الإسلامية مكفولة للمسلمين؛ لأنه لو كان تحقيق الهدف الذي تسعى إليه «النظرية الأخلاقية الإسلامية» مرهوناً من دون قيدٍ أو شرط بوجود الدولة الإسلامية، لصارت هجرة الأقليات المسلمة إلى المجتمعات غير الإسلامية أمراً غير مسموح به على الإطلاق.

= بحرمان الفرد من الحفاظ على عقيدته الدينية والالتزام بها، الأمر الذي استلزم تحريم الإقامة في مثل هذه المجتمعات إلا إذا أتيح للمسلمين إمكانية الحفاظ على مبادئهم الدينية، والالتزام بالشعائر الدينية.

(٨٤) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، ط ٤ (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٩٠)، ج ٢١، ص٣٤ ـ ٣٨.

(٨٥) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٥ ص٤٩.

(٨٦) النجفي، المصدر نفسه، ج ٥، ص٣٤ ـ ٣٨.

ومن ثَم، أحكام الشريعة الإسلامية الخاصة بهجرة المسلمين تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، أن مبدأ تطبيق ضبط النفس غير مُقترِن نسبيّاً بوجود الدولة الإسلامية.

وتجدر الإشارة إلى أن المسلمين الشيعة لا يطالبون بالعطلات الرسمية؛ حيث إن مسلمي المذهب الشيعي يعتقدون في أنهم غير ملزَمين دينيّاً بالتجمع لتأدية صلاة الجمعة أو صلاة العيد؛ ولهذا لا يطالبون بإجازة من العمل في مثل هذه الأيام. كما أن المعتقدات الدينية لمسلمي المذهب الشيعي تملي عليهم أنهم غير ملزَمين بأداء الصلوات اليومية الموقوتة جماعة، وبهذا لا يقتضي الالتزام بأداء فروضهم الدينية أي إعفاء لهم من القوانين العامة المُنَظِّمَة لساعات العمل. والنقطة الأخيرة في هذا الشأن أنه غير مسموح للأقليات الشيعية المسلمة أن تنضم إلى صفوف الجيش في مجتمع غير شيعي، ناهيك بالمجتمعات الغربية غير الإسلامية؛ وذلك لأن الفقه الإسلامي الشيعي الخاص بالقتال العسكري فقه مقيَّد بدرجة كبيرة إلى حدٍّ أن كثيراً من القتال العسكري غير جائز شرعاً. ومن ثَم، لا يجوز للمسلمين الشيعة أن يشاركوا في الحروب المحظورة دينيّاً[(٨٧)]. إلا أن المجتمعات المطابقة لنموذج مِل، أو لنموذج راولز للمجتمعات الليبرالية لا تفرض على أي فصيلٍ أو طائفة ذات طابع خاص أن تشارك في نوعية معينة من أشكال الخدمة العامة. ففي المجتمعات الصناعية الحديثة المعاصرة، التي تم تكوين هيكلها التنظيمي وفقاً لتقسيم العمل، لا يوجد إلزام لأي مواطن بأن يشارك في أيٍّ من الخدمات العامة. ومن ثم، فحرية الأديان ينبغي أن تتيح للمواطنين حرية اختيار ما يشاؤون من أعمال وأنشطة عامة.

إجمالاً لما سبق، فمبدأ قصر إقامة الدولة الإسلامية الشيعية فقط على مجتمعات الأغلبية الشيعية المسلمة ينبذ فكرة أن تكون هناك مشروعية لإقامة

---

(٨٧) لمزيد من الاطلاع حول المنظور الإسلامي الشيعي للحرب والسلام، بالمقارنة مع القانون الدولي، يمكن الاطلاع على واحد من الكتب التي ألفها حميد حاجي حيدر باللغة الفارسية وعنوانه:

Hamid Hadji Haidar, *Tawassul bi Zour dar Rawabiti Bein al-Milal, az Didgahi Huqouqi bein al-Milali Umoumi wa Fiqhi Shia* (Tehran: Intisharati Ittilaat, 1997), chap. 3.

وللاطلاع على عرضٍ موجزٍ للحجة الجوهرية التي يستند إليها الإسلام الشيعي لتأييد السلام، انظر:

Hamid Hadji Haidar, "Islamic Jihad and Terrorism," in: Hassan Bashir, ed., *Terrorism: Definition, Roots and Solution* (London: Institute of Islamic Studies, 2003).

دولة إسلامية شيعيّة بموجب الإكراه داخل المجتمعات غير الإسلامية التي تقطنها أقلية شيعية مسلمة. وعن مبدأ ضبط النفس الذي يمكن للفرد تطبيقه داخل المجتمعات غير الإسلامية، فإنه يَلْزَم المواطنين المسلمين الشيعة - المقيمين في المجتمعات الليبرالية - أن يتقبلوا النسيج المجتمعي لهذه المجتمعات، ويقروا هيكلها التنظيمي، وذلك مقابل ما توفّره لهم هذه المجتمعات من الحماية والحريات والفرص اللازمة لهم.

ذلك القبول والإقرار من جانب الأقليات الشيعية المسلمة تجاه المجتمعات الليبرالية التي تقيم فيها هو تطبيق لمبدأ المعاملة بالمثل في المعاملات البَنّاءة، الذي ينص عليه الدستور الأخلاقي الإسلامي بموجب نصوص القرآن الكريم التي تُلْزِم المسلمين بأن يردوا كل معاملة حسنة بمعاملة حسنة مثلها، فتقول الآية الكريمة: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾[٨٨] وتشير هذه الآية إلى أنّ ردّ الفعل اللائق من الشخص المسلم تجاه أي تصرف نبيل وكريم، وأي معاملة حسنة تُوَجَّه إليه هو معاملة حسنة مماثلة على أن يلتزم بهذه المعاملة، بغض النظر عن أخلاقيات وتَدَيُّن ذلك الشخص الذي أسدى إليه التصرّف الحسن[٨٩]. وهذا الحكم القرآني يؤكد صحة نظرية الشعور الطبيعي الفطري بواجب العرفان بالجميل في المناقشات والدراسات التي تبحث في موضوع المسؤولية السياسية، تلك النظرية التي طرحها سقراط وأيدها أ. د. والكر (A. D. Walker)[٩٠]. ولكي يكون مبدأ «المعاملة الإيجابية البَنّاءة بالمثل» مبدأ متكامل الجوانب، يواصل القرآن الكريم دعوته وإلزامه للمسلمين باحترام ومراعاة الآخرين، حتى أولئك الذين يتعاملون معهم بغير احترام؛ إذ تقول الآية القرآنية: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ﴾[٩١]. هذه الآية تدعو المسلمين إلى أن يردوا على أي إساءة أو أي معاملة، قد تفتقر إلى الاحترام من جانب غير المسلمين، ليس بالامتناع عن مبادلتهم الازدراء بمثله والمعاملة غير المحترمة بمثلها فحسب، بل أيضاً باحترام ومراعاة عقائد خصومهم ومبادئهم بأحسن ما يكون الاحترام والمراعاة، على

(٨٨) **القرآن الكريم**، «سورة الرحمن،» الآية ٦٠.

(٨٩) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ٩، ص٣١٥ - ٣١٦.

(٩٠) John Horton, *Political Obligation*, Issues in Political Theory (Houndmills; London; Basingstoke: Macmillan, 1992), pp. 100-101.

(٩١) **القرآن الكريم**، «سورة المؤمنون،» الآية ٩٦.

اعتبار أن هذه هي الطريقة المُثلى للمعاملة الإيجابية البناءة بالمثل[٩٢]. ومن ثَمّ كان لزاماً على المواطنين المسلمين الشيعة المقيمين في المجتمعات الغربية الليبرالية أن يراعوا النسيج المجتمعي، ويحترموا الهيكل التنظيمي لهذه المجتمعات، وذلك لقاء ما يلقونه فيها من حماية، وما يُتاح لهم من فرصٍ وحريات.

خاتمة

تناولنا في هذا الفصل بالبحث والدراسة فرضية التعايش على أرض الواقع بين الدولة الليبرالية والمسلمين الشيعة المقيمين فيها؛ فهو يحلّل الأسس والقواعد التي يتمّ على أساسها تَقَبُّل المسلمين الشيعة للدول الليبرالية التي يقيمون فيها بوصفهم مواطنين ورعايا. والنقاط الآتية تؤكد صحة هذه الفرضية:

١ ـ هذا الفصل يوضح الفرق بين النظرية السياسية الشيعية باعتبارها الفكر الرائد الذي يقود المسلمين الشيعة ويوجّههم، وبين النظرية الأخلاقية الإسلامية الشيعية باعتبارها الفكر الرائد الذي يقود المسلمين الشيعة المقيمين في الخارج.

٢ ـ النظرية السياسية الإسلامية الشيعية تنتمي إلى مذهب الانصرافية في الفلسفة؛ حيث تقتصر الديمقراطية الدينية وفقاً لهذه النظرية على المجتمع الذي يضم أقلية شيعية مسلمة. ومن ثَمّ، لا توجد حجة مؤيِّدة أو قاعدة أساسية تستند إليها الأقلية الشيعية المسلمة ـ ممن تقيم داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية ـ للمطالبة بحقوقها السياسية.

٣ ـ يدعو الإسلام الشيعي متّبعيه من المسلمين المقيمين خارج أوطانهم إلى الالتزام وضبط النفس، وهو المفهوم الذي يتوافق مع الفكرة التي طرحها مِل، وهي فكرة الشخص الحر المسالم. كما أن مفهوم ضبط النفس الذي يدعو إليه الإسلام الشيعي يتوافق أيضاً مع تصور راولز لمفهوم المواطن العاقل.

٤ ـ الإسلام الشيعي يقدر قيمة التسامح الديني؛ استناداً إلى عدم عصمة الإنسان من الخطأ، وهو الأمر الذي يتوافق مع ما يؤكّده الإسلام الشيعي من أنه يهدي إلى الطريق القويم والصراط المستقيم في الحياة.

(٩٢) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٥، ص٦٥.

٥ ـ المسؤولية التي يُلقيها اتّباع الإسلام الشيعي على عاتق المسلمين الشيعة المقيمين وسط المجتمعات الليبرالية، بأن يلتزموا بضبط النفس، يُمكِن الوفاء بها في كلا نموذجي المجتمع الليبرالي المتحرّر عند مِل وراولز؛ حيث إنه في كلٍ من هذين النموذجين تتاح للمسلمين حرية أداء شعائرهم الدينية مثل: أداء الصلوات اليومية، وارتداء الحجاب في الميادين والساحات والأماكن العامة. إضافةً إلى أنه تتاح أمامهم فرص العمل التي لا تتعارض مع شرائعهم الدينية.

٦ ـ طبقاً للدستور الأخلاقي الذي يقضي بالمعاملة بالمثل في كل ما هو بنّاء، فإنّ المواطنين والرعايا المسلمين الشيعة، المقيمين في المجتمعات الليبرالية ـ المطابقة للنموذج الذي نادى به كل من راولز ومِل لمثل هذه المجتمعات ـ مُلْزَمُون باحترام التركيبة الأساسية، والهيكل التنظيمي لهذه المجتمعات، وذلك في مقابل ما توفّره هذه المجتمعات لهم من إجراءات حماية وحقوق وحريات وفرص.



خاتمة
التساؤلات التي تطرحها هذه الدراسة البحثية

حاول هذا الكتاب أن يدرس قضية التوافق بين الليبرالية والدين، وإلى أي مدى يمكن أن يتحقق ذلك. وهذه هي تحديداً القضيّة التي وجّه راولز اهتمامه نحوها في اجتهاداته التنظيرية في مجال الفلسفة الليبرالية. وقد سار راولز في جهوده البحثية التنظيرية من وجهة نظرٍ ليبرالية، في حين سارت الجهود البحثية التي جسّدها هذا الكتاب في الوجهة الموازية وهي وجهة النظر الدينية. ولكي نعطي الإجابة المثلى عن التساؤل الخاص بمدى التوافق والتصالح الممكن بين الدين والليبرالية لا بد أولاً من أن نحدّد ثلاث نقاط هي: أي نظرية ليبرالية معرّضة للخطر؟ وأي دين هو المعتمد للمقارنة؟ وماذا نقصد تحديداً بمعنى التوافق؟. وقد اخترت لهذه الدراسة البحثية مذهبين يمثلان الفلسفة الليبرالية، هما: المذهب الليبرالي الشامل الذي تبنّاه مِل وهو المذهب التقليدي، ومذهب الليبرالية السياسية الذي تبنّاه راولز وهو المذهب الحديث المعاصر. أما عن الدين الذي اخترته ليمثّل العقائد الدينية فهو الإسلام الشيعي. وقد ميزت بين التبرير والتوافق بين النظرية والتطبيق والتعايش على المستوى الواقعي. ومن ثَم، كان اهتمامي في هذه الدراسة البحثية مُنْصَبّاً على ثلاث قضايا: التبرير النظري للمذهب الليبرالي من منظور الفكر الإسلامي الشيعي، والتوافق من الوجهة النظرية بين المذهب الليبرالي والمذهب الشيعي في الإسلام، والتعايش الفعلي بين الدولة الليبرالية والمسلمين الشيعة المقيمين فيها بوصفهم مواطنين ورعايا(1). وقد تناولتُ الإشكاليات الآتية بالتفصيل:

---

(1) وهناك قضية رابعة تتعلق بجزئية مهمة، تشغل أحياناً بال الليبراليين في دول الغرب، وهي السلام والوئام مع نظم الحكم الإسلامية. وقد أوضحت في سياقٍ آخر أن السلام والوئام يتحقق بالتوصل =

١ ـ هل المذهب الليبرالي الذي تبناه مِل مقبول من منظور الفكر الإسلامي الشيعي؟

٢ ـ هل المذهب الليبرالي الذي تبناه مِل يتوافق نظريّاً مع النظرية السياسية الإسلامية الشيعية؟

٣ ـ هل المذهب الليبرالي الذي تبنّاه راولز مقبول من منظور الفكر الإسلامي الشيعي؟

٤ ـ هل الليبرالية عند راولز تتوافق نظريّاً مع النظرية السياسية الإسلامية الشيعية؟

٥ ـ هل نموذج الدولة الليبرالية الذي نادى به مِل يجد الصيغة التوافقية التواؤمية للتعامل على أرض الواقع مع المسلمين الشيعة، المقيمين في مثل هذه الدولة بوصفهم مواطنين ورعايا؟ وعلى الجانب الآخر، هل هؤلاء المواطنون يستطيعون التآلف والتعايش فعليّاً مع ذلك النموذج من الدول الليبرالية؟

٦ ـ هل نموذج الدولة الليبرالية الذي نادى به راولز، يجد الصيغة التوافقية التواؤمية للتعامل على أرض الواقع مع المسلمين الشيعة، المقيمين في مثل هذه الدولة بوصفهم مواطنين ورعايا؟ وعلى الجانب الآخر، هل هؤلاء المواطنون يستطيعون التآلف والتعايش فعليّاً مع ذلك النموذج من الدول الليبرالية؟.

خصصت الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب للبحث في التساؤلين

= إلى تسوية مناسبة عند تضارب المصالح واختلاف الآراء حول مفهوم المنفعة الذي يراه الإسلام الشيعي من منظور مختلف، بل إن السلام والوئام هو الهدف الذي تسعى العقيدة الدينية إلى تحقيقه. ولعلّ إحياء السلام والوئام الذي هو الأصل في المجتمع البشري، كان هو سبب إرسال الرسل بالرسالات وبالكتب المقدسة المنزلة بوحي من الله. فالسلام والعدالة هما من أسمى القيم الإلهية التي أمر الله عباده المسلمين أن يتبعوها في تعاملاتهم وعلاقاتهم مع غير المسلمين. ومنظومة القيم الأخلاقية التي نصّ عليها القرآن الكريم لا تجيز للمسلمين أن يخالفوا مبادئ العدالة حتى في الحالات التي تقتضي منهم اللجوء إلى الحروب الدفاعية التي يجوز لهم خوضها دفاعاً عن أنفسهم إذا ما هُوجموا من أعدائهم، وحتى إذا كان هؤلاء الأعداء لا يلتزمون بمبادئ العدالة في خوض الحرب. وترجع أهمية ذلك الحكم الأخلاقي إلى أن مجتمعات الغرب لا يزال لديها، حتى الآن، سوء فهم حول مفهوم الجهاد والحرب والسلام من منظور الدين الإسلامي. وبعيداً عن دعوة القرآن المؤمنين إلى قتال الكفار، فالقرآن يعلمهم كيف يرسون دعائم السلام إلى أبعد حدٍ ممكن. انظر:

Hamid Hadji Haidar, "The Qur'anic Idea of Peace," paper presented at: Political Studies Association 56th Annual Conference: The Department of Politics and International Studies, University of Reading, 4-7 April 2006, <http://www.psa.ac.uk/journals/pdf/5/2006/Haidar.pdf>.

السابقين (١) و(٢)؛ حيث توصّلت إلى الإجابة عنهما بالنفي. أما الفصول من الرابع حتى السادس، فقد خُصِّصَت للبحث في التساؤلين (٣) و(٤)؛ حيث توصلت إلى الإجابة عن التساؤل رقم (٣) وقد جاءت بالنفي أيضاً، في حين جاءت الإجابة عن التساؤل رقم (٤) بالإيجاب «جزئيّاً». وأخيراً، الفصلان السابع والثامن خُصِّصا للبحث في التساؤلين (٥) و(٦)؛ حيث جاءت إجابتي عنهما بالإيجاب.

وقد خرجت من بحثي هذا بثلاث نتائج مهمة، هي:

[١] **فرضية التعارض النظرية**: النظرية الليبرالية التي وضعها مِل هي نظرية متشبعة بالفكر العلماني، ومن ثم تتعارض مع النظرية السياسية الإسلامية الشيعية.

[٢] **فرضية التوافق الجزئي النظرية**: النظرية الليبرالية التي وضعها راولز هي نظرية معتدلة في توجّهها العلماني، ومن ثَمّ تتوافق جزئيّاً مع النظرية السياسية الإسلامية الشيعية.

[٣] **فرضية التعايش الفعلي (التوافق بين النظرية والتطبيق)**: نموذج الدولة الليبرالية كما يراه مِل، وكذلك نموذج الدولة الليبرالية كما يراه راولز يتمثل في الدولة التي ينبغي أن تكون تقدّمية ومُطَبِّقَة لسياسة التسامح الديني؛ حيث تكون العلاقة التي تربطها مع الأقليات المسلمة الشيعية علاقة تواؤم وتوافق متبادل.

وقد خرجت من بحثي هذا باثنتين من التوصيات العملية الموجَّهة إلى المسلمين الشيعة سواء المقيمون داخل أوطانهم الأصلية أم المقيمون خارجها:

** **التوصية الأولى**: على المسلمين الشيعة الذين يشكلون الأغلبية في أوطانهم الأصلية أن يتجنبوا تطبيق النظرية الليبرالية، عند قيامهم ببناء مجتمعاتهم وتكوين هيكلها التنظيمي.

** **التوصية الثانية**: بما أن المجتمعات الليبرالية تتبع سياسة التسامح الديني مع المسلمين الشيعة المقيمين فيها بوصفهم مواطنين ورعايا، فعلى هؤلاء المواطنين والرعايا إذاً أن يتعاملوا مع هذه المجتمعات بالمثل، بمعنى أن يتقبلوا هذه المجتمعات بنسيجها وهيكلها التنظيمي.

في ما يأتي سأستعرض بإيجاز التساؤلات المذكورة آنفاً وما توصّلت إليه من إجاباتٍ عنها:

أولاً: فرضية التعارض النظري

أوضحت في ما سبق أن المذهب الليبرالي الذي تبنّاه مِل هو مذهب غير مقبول من وجهة نظر الإسلام الشيعي؛ لكونه مذهباً مُغْرِقاً في العلمانية، ومغالِياً في ذلك التَّوَجُّه. فعلى الرغم من أنّ الإسلام الشيعي يتفق مع مِل في أن الفلسفة العامة، وكذلك الفلسفة السياسية تبحث عن الحقيقة، إلا أنّ الحقيقة من وجهة النظر الفلسفية عند مِل تختلف عن الحقيقة التي يعرفها الإسلام الشيعي، وذلك في الأوجه الآتية:

** نظرية مِل التي تؤكّد أن المذهب التجريبي الاستقرائي هو المنهج الوحيد للبحث العلمي الساعي إلى معرفة الحقيقة وإيجاد التفسير العلمي لها ـ هي نظرية غير مقبولة من وجهة نظر الإسلام الشيعي؛ إذ إن الإسلام الشيعي يؤكد أن القرآن المُنَزَّل والبرهان العقلي هما مصدرا البَيِّنة والحقيقة المُثْبَتَة، وكذلك من خلال المنهج التجريبي الاستقرائي.

** لا يتفق الإسلام الشيعي مع نظرية مِل في أن المعيار الأخلاقي الأساس هو معيار ذاتي، ومن ثَمّ لا يمكن تقييمه من حيث الصحة والخطأ؛ إذ إنّ الإسلام الشيعي، على العكس من ذلك، يرى أنه طالما أن الفطرة البشرية المشتركة هي التي تحدّد الطريق المستقيم الذي تسلكه، وفقاً لعقيدتها الإيمانية؛ للوصول إلى تقدّم الجنس البشري، مع أن المعيار الأخلاقي الأساس هو إقرار للواقع الذي يعرض العلاقة السببية بين المعيار الأخلاقي الأساس وبين تقدّم الجنس البشري.

** أحد أوجه التعارض والاختلاف بين الإسلام الشيعي ونظرية مِل هو ما يراه مِل من أن الله لا يملك الحق في أن يضع للبشر قواعد أخلاقية، في حين في الإسلام الشيعي نجد أن العقيدة الدينية والقرآن الكريم يمثلان معاً مصدرين متكاملين للمبادئ والقواعد السلوكية الأخلاقية. وهذا على الرغم من أنّ الإنسان بطبيعته وفطرته التي خلقه الله عليها فيه الخير والشر معاً، وهو بهذه الفطرة يستطيع أن يميز بينهما ويكتشفهما من خلال العقل العملي.

** يرفض الإسلام الشيعي رأي مِل القائل إنه حتى إذا أراد الله، أو عزم على أن يُنَزِّل من وحيه قواعد أخلاقية لبني البشر، فإنه ـ أي الله ـ يجب أن يتبع مذهب النفعية الذي تبنّاه مِل بمفهومه الدنيوي. وعلى النقيض من ذلك، نجد أن

مبادئ الإسلام الشيعي تُلزِم المسلمين باتباع مقتضيات العدالة ولو أتى ذلك على حساب التمتع بالمنافع الدنيوية الزائلة.

** من أوجه الاختلاف والتعارض أيضاً بين الإسلام الشيعي وفلسفة مِل أنّ مفهوم السعادة عند مِل ينحصر فقط في سعادة الحياة الدنيا، في حين تؤمن عقيدة الإسلام الشيعي بأن سعادة الحياة الدنيا الزائلة، التي هي أقصى غايات الإنسان في مسيرة حياتهن هي أقل وأدنى قيمةً وقدراً من سعادة الحياة الآخرة الأبدية التي سيجد فيها الإنسان كل ما تشتهي نفسه.

** يرفض الإسلام الشيعي رفضاً باتّاً فكرة «دين الإنسانية» التي طرحها مِل، والتي يجزم بأنه يكفي حتماً أن يكون بديلاً عن الأديان السماوية؛ إذ إن الإسلام الشيعي يهدي إلى دينٍ سماوي، على أساس أن الأديان السماوية تؤدي دوراً جوهريّاً لا غنى عنه لحياةٍ كريمةٍ على الأرض، هي الحياة الدنيا الزائلة؛ حيث يكون الدين السماوي فيها هو الطريق الوحيد الذي يُمَهِّد به الإنسان لحياةٍ أخروية يجد فيها السعادة الأبدية.

** يرفض الإسلام الشيعي «مبدأ حرية التعبير المطلقة» الذي تبنّاه مِل، والذي يصل إلى حدّ إجازة التعبير بما فيه ازدراء الأديان، والتطاوُل على الرموز والمقدّسات الدينيّة بالقول، وهو الأمر الذي يتسبّب في إساءةٍ نفسيّة بالغة القسوة لمشاعر المتديّنين. ومن ثَمّ، فالإسلام الشيعي يختلف مع مِل، أيضاً في تصوراته لمبدأ الضرر والإساءة؛ حيث يتّسع نطاق مبدأ الضرر في الإسلام الشيعي ليشمل: الضرر النّفسي، والإساءة إلى المشاعر والحسّ الديني بما يجعل التطاول على الذات الإلهية وتوجيه الإهانات والسبّ إلى الرسل المبعوثين من الله وإلى الأئمة المعصومين عن الخطأ من الأمور المحظورة والمُحَرَّمة لدى المسلمين.

** من المبادئ التي تتعارض أيضاً مع مبادئ الإسلام الشيعي «مبدأ حرية التصرف» عند مِل، ذلك المبدأ الذي يقدّس الحرية والاستقلالية الفردية، ويرفع من قيمة تقدّم الجنس البشري؛ اعتماداً على الطاقة العفوية، والقدرات الذاتية الفطريّة في الطبيعة البشرية، باعتبارها أعلى المنافع البشرية قيمةً. أما الإسلام الشيعي، فإنّ القيمة العليا فيه هي للخضوع والامتثال والتسليم لله، واتّباع الطريق المستقيم، وهو الطريق إلى الله من خلال الإعلاء من القيم الدينية والروحية. وفي الوقت نفسه يقرّ الإسلام الشيعي، ويقدّر حريّة التصرّف، ويراها من الضروريات لتقدّم البشريّة وتطوّرها.

مجمل القول أنّ الليبرالية كما يراها مِل هي مذهب غير مقبول من وجهة نظر الإسلام الشيعي، كما أنّ ادعاء مِل بأنّ فلسفته السياسية هي فلسفة شاملة قابلة للتطبيق على جميع المجتمعات المتقدّمة لا يتّفق مع فكر الإسلام الشيعي ومبادئه الذي يأمر بإرساء القواعد الديمقراطية، وإقامة الدولة الديمقراطيّة الدينيّة للمسلمين الشيعة داخل أوطانهم الأصلية.

إلا أنّ وجهاً من أوجه التوافق بين فكر مِل والفكر الإسلامي الشيعي، يتمثّل في مفهوم مِل للشخص المسالم، حيث يرى أن المُتوقَّع من المسلمين الشيعة المقيمين داخل المجتمعات الليبرالية بوصفهم مواطنين ورعايا أن يكونوا أشخاصاً غير مؤذين، لا يصدر عنهم أي شكل من أشكال الضرر والأذى والإساءة. وهذا هو ما يدعو إليه الإسلام الشيعي معتنقيه ومريديه من المسلمين الشيعة المقيمين خارج أوطانهم، وهي الدعوة التي تجسّد أحد المفاهيم في الإسلام الشيعي، وهو مفهوم «المسلمين الأتقياء الملتزمين بضبط الأنفس».

ثانياً: فرضية التوافق الجزئي النظري

أوضحت في ما سبق أن المذهب الليبرالي الذي تبنّاه راولز، والذي يتّسم بوسطيته واعتداله في توجّهاته العلمانية غير مقبول من وجهة نظر الإسلام الشيعي. إلا أنّ الفلسفة السياسية التي تبنّاها راولز تتّسم ببعض السمات التي تُخفِّف من حدة الاختلاف والتعارض القائم بين نظرية راولز وبين الإسلام الشيعي. وفي ما يأتي نوجز الأسباب المؤيّدة لوجود ذلك التوافق الجزئي بين فلسفة راولز والإسلام الشيعي. يختلف الإسلام الشيعي مع نظرية راولز؛ حيث إنّ المنهج المتبَع لإثبات صحة النظرية الفلسفية السياسية التي وضعها راولز لا يُعْنَى إلا بالجانب العقلاني المنطقي في الأفكار والمذاهب المطروحة. وعلى العكس من ذلك، نجد الإسلام الشيعي يؤكد أن الفلسفة السياسية مثلها مثل الفلسفة العامّة تبحث عن الحقيقة، وتسعى إلى اكتشافها وتبيُّنها، في حين يقرّ الإسلام الشيعي بأن الإنسان غير معصوم من الخطأ، كما يتفهّم الإسلام الشيعي أيضاً ذلك الاختلاف المحتوم حول ماهيّة الحقيقة، ويتعامل مع هذا الاختلاف بطريقة مرنة ومناسبة تتفق مع قواعده.

وفي ما يتعلق بنظرية راولز، فإنّها تجعل الحقّ في تحديد شروط التعاون المجتمعي مقتصراً فقط على الإنسان. ومن ثَمّ، فهي نظرية غير مقبولة من

منظور الإسلام الشيعي الذي يؤكّد بموجب نصوصٍ صريحة أنّ الله هو صاحب الحقّ والمقدرة على إعانة الإنسان على تحديد مبادئ الطريق المستقيم في الحياة على أساس العدالة والإنصاف. أما عن التصوّر الخاصّ الذي يضعه راولز لمفهوم العدالة فهو تصوّر غير مقبول من وجهة نظر الإسلام الشيعي الذي يجعل وصول الإنسان إلى سعادة الحياة الآخرة مرهوناً بما يسلكه الإنسان من طريقٍ مستقيم في الحياة، وهو ذلك الطريق الذي قُدِّر له بالعدالة والحق والإنصاف.

من الأفكار التي تبنّاها راولز في نظريته، والتي لا يقبلها ولا يجيزها الإسلام الشيعي، بل يحرمها تحريماً قاطعاً ـ فكرة «حريّة التعبير المطلقة التي تجيز ازدراء الأديان، والتطاول على المقدسات الدينية». أما عن الحجة الأولى التي يستند إليها راولز لإثبات صحة مبدئه في الحرية، والتي تعتمد على فكرة حتمية التعددية في العقائد والمذاهب الفكرية، ونبذ فكرة المذهب الشامل الذي يُفرَض على الجميع، فهي حجة يقبلها ويقرّها الإسلام الشيعي. إلا أنّ الحجة الثانية التي استند إليها راولز لإثبات صحة مبدئه غير مقبولة من وجهة نظر الإسلام الشيعي؛ فهي تقوم على إحدى الأفكار التي تبنّاها مِل، والتي تقول إن الإنسان يحقّق التقدّم والارتقاء ذاتيّاً، أي بفضل قدراته الشخصيّة الذاتيّة المختلفة على مستوى الجنس البشري كلّه، ولكنّ الإسلام الشيعي يرى أنّ الطريق الوحيد لتقدّم الجنس البشري هو الطريق إلى الله.

في ما يتعلّق بادّعاء راولز بمعقولية واعتدال نظريته الفلسفية السياسية، فإنّ الفكر الإسلامي الشيعي يعطي ذلك القول حقّ تقديره، نظراً إلى أنّ هذه النظريّة قد تحاشت التعرّض للمبادئ الدينية الأساسية بالدحض والتفنيد، ولعلّ ذلك كان عنصراً من عناصر نجاحها. والإسلام الشيعي يقدّر للفيلسوف راولز تخلّيه عن معركة الخوض في مثل هذا التفنيد؛ للتوصّل إلى المفهوم الجوهري لماهية الحياة الكريمة السعيدة، واقتصاره على البحث في المفهوم الدنيوي لمعنى السعادة، أي سعادة الحياة الدنيا. ويقدّر أصحاب الفكر الإسلامي الشيعي للفيلسوف راولز عدم تجاسره على القول إنّ الله ﷻ ينبغي أن يتبع ذلك التصوّر الذي وضعه لمفهوم العدالة الاجتماعية. كما يتفق الإسلام الشيعي مع راولز في أن العدالة هي القيمة الأسمى والأهمّ من بين القيم المجتمعية، ولذلك ينبغي أن تكون لها الأولوية على قيمة المنفعة. ويقدّر أصحاب الفكر الإسلامي الشيعي

للفيلسوف راولز أنه قد قَصَر جهوده التنظيرية على موضوع البنية الأساسيّة، وبناء الهيكل التنظيمي للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية، مفضّلاً عدم الدخول في معركة البحث في كيفية بناء المجتمعات المسلمة، ووضع بنيتها الأساسية التي يقوم عليها الهيكل التنظيمي لهذه المجتمعات.

إذاً، فالمذهب الليبرالي الذي تبنّاه راولز هو بوجهٍ عام مذهب غير مقبول من وجهة نظر الإسلام الشيعي، ومن ثَمّ لا يجوز دينيّاً للمسلمين الشيعة أن يبنوا مجتمعاتهم ويقيموا هيكلها التنظيمي وفقاً للتصور الخاص الذي وضعه راولز لمفهوم العدالة كإنصاف. وراولز لا ينتظر من المسلمين الشيعة أن يسيروا على نهجه ونهج نظريّاته الفلسفية، وإنما هو فقط يشير إلى المجتمعات المسلمة من خلال نظريته عن التحفّظ الأخلاقي. وبذلك، فهي تتوافق مع الديمقراطية الدينية التي ينادي بها الإسلام الشيعي، ويأمر متّبعيه بأن يطبقوها داخل أوطانهم الأصلية. أما في ما يتعلق بالمسلمين الشيعة المقيمين والمنخرطين في المجتمعات الغربية الليبرالية بوصفهم مواطنين ورعايا، فإنّ التصوّر الذي صاغه راولز لمفهوم المواطن العاقل يجسّد رأيه في هذا الشأن. وهذا المفهوم يتفق مع مفهوم المسلم التقيِّ الملتزم بضبط النفس؛ حيث يأمر الإسلام الشيعي متّبعيه من المسلمين المقيمين خارج أوطانهم بالالتزام بضبط النفس.

ثالثاً: فرضية التعايش الفعلي

كما أوضحت من قبلُ، فاهتمامي الأساس يَنْصَبُّ على الجانب النظري؛ حيث الإنجاز العظيم الذي حقّقه راولز في مجال النظريات الفلسفية جدير بالبحث والاهتمام، ونعني بذلك الإنجاز التخفيف من حدّة توغّل الليبرالية في الاتجاه العلماني. ومن هذا المنطلق جاء وصف هذا الكتاب لليبرالية عند مِل بأنها مغرقة في العلمانية، في حين جاء وصفه لليبرالية راولز بأنّها معتدلة في توجّهها العلماني. وهذا الفرق بين المذهبين يتعلّق بتقييمهما على المستوى النظري، أما على المستوى التطبيقي، فإنّه لا يوجد اختلاف ذو أهمية بين نموذج الدولة اللادينية عند مِل، ونموذج الدولة المحايدة عند راولز، كما أنه لا أساس للخلاف بين المجتمعات الليبرالية والمواطنين المسلمين الشيعة.

يبحث الفصل السابع من هذا الكتاب في فرضية التعايش الفعلي التي تتعلق بسياسة التسامح الديني التي تتبعها الدول الليبرالية مع المسلمين الشيعة المقيمين

فيها بوصفهم مواطنين ورعايا، تلك السياسة المؤدّية إلى حالة التعايش التي تحدث فعليّاً على أرض الواقع بين كلا الطرفين. ومن ذلك يتضح أن ما يقدّمه راولز للمواطنين المتدينين، يشبه ما سبق أن قدّمه مِل. ومن ثَمّ، فكلٌّ من نموذج الدول الليبرالية الذي قدّمه راولز، ونموذج الدول الليبرالية الذي قدّمه مِل يوافق المسلمين الشيعة المقيمين في هذه الدول بوصفهم مواطنين ورعايا. وتتجسّد سياسة التسامح الديني في ما تقدّمه مثل هذه الدول لمواطنيها من المسلمين الشيعة من: إجراءات الحماية والحقوق والحريات والفرص اللازمة لهم كغيرهم من المواطنين لكي يصونوا دينهم ويتمكّنوا من الإعلاء من شأنه ومن الاستمرار في الالتزام بفروضهم الدينية. وفي ما يتعلق بالحريات، فإنّ: حرية الرأي والعقيدة الدينية وحرية التعبير وحرية التصرف وحرية التنظيم وتكوين الجمعيات والاتحادات ـ جميعها تُتاح لمواطني هذه الدول على حدٍّ سواء، وإن كانت لا توجد عدالة في توزيع هذه الحريات بين المتدينين وغير المتدينين في نماذج الدولة الليبرالية التي نادى بها كلٌّ من مِل وراولز.

الفارق الرئيس الذي يمكن أن نراه بوضوح بين نموذج المجتمع الذي نادى به مِل، والنموذج المُناظِر الذي ينادي به راولز هو أنّه في النموذج الأول لا يُقَدَّم الدعم المالي الحكومي إلا لنظام التعليم العلماني، في حين تُحرَم المدارس الدينية من مُخصَّصات المال العام باعتبارها مؤسسات تعليمية تكميلية. أما في النموذج الثاني، فنجد راولز يؤيّد فكرة الإنفاق من المال العام على المدارس الدينية التي يتعلّم فيها أطفال من يعتنقون أيّاً من الأديان التقليدية المعتدلة. ولعلّ هذه هي الميزة الرئيسة الفريدة التي تميّز نموذج الدولة الليبرالية عند راولز مقارنةً بنموذج مِل. إلا أنّ راولز لم يكن واضحاً ومحدّداً في هذه الميزة الرئيسة التي هي نتاج منطقي لما استند إليه من حجج. والجدير بالأهمية هنا هو أنّ الغالبيّة العظمى من المجتمعات الغربيّة الليبرالية، باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية، تقرّ مبدأ الإنفاق من المال العام على المدارس الدينيّة الخاصّة بالأقليّات. ومن ثَمّ، يتمتّع المسلمون الشيعة المقيمون بوصفهم مواطنين في المجتمعات الغربية الليبرالية بالحرية السلبية، وكذلك بالفرص الكافية واللازمة لهم لكي يصونوا دينهم، ويحافظوا على فروضه، ويعملوا على الإعلاء من شأنه في ظلّ مناخٍ من الأمان والاطمئنان.

إن ذلك التسامح الديني الذي تتعامل به المجتمعات الليبرالية مع المواطنين

والرعايا المسلمين الشيعة هو أحد الإسهامات التي ساهم بها المذهب الليبرالي في تحقيق حالة التصالح والتواؤم الفعلي بين هذه المجتمعات والمتدينين من مواطنيها، ومِن بينهم المسلمون الشيعة. أما عن الدور الذي يؤدّيه المسلمون الشيعة من مواطني هذه المجتمعات في إحداث ذلك المناخ من التصالح والتآلف والتعايش على أرض الواقع، فإنّ الفصل الثامن من هذا الكتاب ناقش بعض الأفكار والمفاهيم التي تميز الفكر الإسلامي الشيعي. إحدى هذه الأفكار المهمة تتمثّل في ما يحدّده الفكر الإسلامي الشيعي من فارقٍ بين النظرية السياسية والنظرية الأخلاقية. فالنظرية السياسية في المنظور الإسلامي الشيعي يقصُر تطبيقها على المجتمعات الشيعية المسلمة فقط، وهو الأمر الذي يعني أن المسلمين الشيعة المقيمين خارج حدود أوطانهم ليست لهم مطالبات أو حقوق سياسية، وهذا يأتي على النقيض من سمات الدول والمجتمعات الليبرالية. وهذا التطبيق محدود النطاق يعلل التسامح تجاه غير المسلمين وتجاه مبادئهم وقيمهم. أما النظرية الأخلاقية في الإسلام الشيعي، فهي تدعو معتنقي الإسلام الشيعي ممن يقيمون في الخارج إلى الالتزام بضبط النفس. ومفهوم «المسلم الملتزم بضبط النفس» هنا هو ما يتفق مع فكرة «الشخص المسالم» التي تبناها مِل، كما يتفق أيضاً مع مفهوم «المواطن العاقل» الذي تبناه راولز؛ إذ يمكن للمسلمين الشيعة المقيمين داخل المجتمعات الليبرالية التي تطابق ذلك النموذج الذي وضعه راولز، وذلك الذي وضعه مِل، أن يوفوا بالفرض الديني الأخلاقي الذي يحتّم عليهم الالتزام بضبط النفس؛ حيث تتاح لهم في هذه المجتمعات حرية أداء صلواتهم اليومية، وحرية ارتداء الحجاب في الأماكن العامة، وما شابه ذلك من الحريات. علاوةً على ذلك، يستطيع هؤلاء المواطنون المسلمون الشيعة العمل في ما يشاؤون من وظائف تتفق مع مبادئ دينهم. وطبقاً للدستور الأخلاقي الذي يقضي به مبدأ المعاملة بالمثل بمفهومه الإيجابي، فإنّ المواطنين المسلمين الشيعة عليهم التزام أخلاقي بمراعاة الهيكل التنظيمي واحترامه، والنسيج المجتمعي للمجتمعات الليبرالية، وذلك في مقابل ما توفّره لهم هذه المجتمعات من حريات وفرص وإجراءات لازمة لحمايتهم.

رابعاً: التوصيات العملية الصادرة عن هذا البحث

لقد خرجت من بحثي هذا باثنتين من التوصيات بالغة الأهمية والفعالية، والتي تصلح للتطبيق العملي. **التوصية الأولى**: المسلمون الشيعة الذين يشكلون الأغلبية داخل أوطانهم يجب أن يُحْجِموا عن اتخاذ النظريات الليبرالية منهجاً

لهم عند قيامهم ببناء الهيكل التنظيمي لمجتمعاتهم؛ إذ إن النظرية السياسية في الإسلام الشيعي ليست نظرية رجعية، بل هي تدعو إلى الديمقراطية، وتطرح للمجتمع الإسلامي الذي تسوده الغالبية من المسلمين الشيعة نموذجاً لدولةٍ ديمقراطيةٍ دينية تكفل حقوق الإنسان. **التوصية الثانية**: تؤكد أن نماذج المجتمعات الليبرالية التي نادى بها كل من مِل وراولز توافق المسلمين الشيعة وتتناسب معهم من الناحية الدينية، حيث تتلاءم أوضاعها مع إقامتهم فيها. وبما أنّ هذه المجتمعات تتبع سياسة التسامح الديني مع المسلمين الشيعة المقيمين فيها بوصفهم مواطنين ورعايا، فإنّه ينبغي إذاً لهؤلاء المواطنين أن يتعاملوا بالمثل مع هذه المجتمعات بأن يتقبّلوا نسيجها المجتمعي، ويقرّوا هيكلها التنظيمي. من ناحيةٍ أخرى، ينبغي التأكيد أنني قد ركزت في بحثي ودراستي على النموذج الذي وضعه مِل للدولة الليبرالية من دون اتخاذ أي دولة من الدول مرجعية لي أستند إليها في هذا البحث، وهو الشيء نفسه الذي فعلته عند تناولي لنموذج الدولة الليبرالية عند راولز بالبحث والدراسة.



المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**، نسّقه وعلّق عليه ووضع فهارسه علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨. ١٨ مج.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥. ٦ ج.

الحراني، أبو محمد الحسن بن علي. **تحف العقول عن آل الرسول**. ترجمه عن الفارسية بدر شاهين. قم: انتشارات انصاريان، ٢٠٠١.

الخميني، روح الله. **تهذيب الأصول**. تحقيق جعفر السبحاني. ط ٣. قم: مطبعة دار الفكر، ١٩٨٨.

السبحاني، جعفر. **مفاهيم القرآن**. بيروت: دار الأنوار، ١٩٩٢.

الشيرازي، ناصر مكارم. **الأمْثل في تفسير كتاب الله المُنزل**. قم: مدرسة الإمام علي، ٢٠٠٠.

ـــــــــــ. **نفحات القرآن**. قم: مؤسسة أبي صالح للنشر والثقافة، ١٩٩٥. ١٠ ج.

الصدر، محمد باقر. **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت**. ط ٨. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٢.

ـــــــــــ. **فلسفتنا**. بيروت: دار الكتب الإسلامية، ١٩٥٨.

الطباطبائي، محمد حسين. **قرآن در إسلام** [بالفارسية]. ط ٢. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٧٤.

ـــــــــــ. **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**. ترجمة جواد علي كسّار. ط ٢. بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٩٩٧.

ـــــــــــ. **الميزان في تفسير القرآن**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٢. ٢١ ج.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار الحكمة، ١٩٨٦.

الطبرسي، حسين النوري. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**. قم؛ بيروت: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ١٩٨٦. ٢٤ ج.

الكاشاني، الفيض. **الصافي في تفسير القرآن**. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٩٨.

مظفّر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**. ط ٨. بيروت: دار الزهراء، ٢٠٠٠.

النجفي، محمد حسن. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**. ط ٤. طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٩٩٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Amoli, Abdullah Jawadi. *Wilayati Faqih: Rahbari dar Islam*. Tehran: Markazi Nashri Farhangi-yi Raja, 1988.

Anschutz, Richard P. *The Philosophy of J. S. Mill*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Arblaster, Anthony. *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford; New York: Basil Blackwell, 1984.

Audi, Robert and Nicholas Woltersorff. *Religion in the Public Square, the Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997.

Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, UK: Polity Press, 2001.

________. *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in a Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

________. *Theories of Justice*. London: Harvest-Wheatsheaf, 1989.

Bashir, Hassan (ed.). *Terrorism: Definition, Roots and Solution*. London: Institute of Islamic Studies, 2003.

Bellamy, Richard. *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992.

________. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*. London; New York: Routledge, 1999.

________. *Rethinking Liberalism*. London: Pinter, 2000.

________ and Martin Hollis (eds.). *Pluralism and Liberal Neutrality*. London; Portland, OR: Frank Cass, 1999.

Benhabib, Seyla (ed.). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Bentham, Jeremy. *The Principles of Morals and Legislation*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1988. (Great Books in Philosophy)

Berger, Fred. *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

Berger, Peter L. *Modernisation and Religion*. Dublin: Brunswick Press, 1981.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press, 1969.

Bhargava, Rajeev (ed.). *Secularism and its Critics*. Delhi; New York: Oxford University Press, 1998.

Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development of Ideologies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

Brandt, Richard B. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979.

Britton, Karl. *John Stuart Mill: An Introduction to the Life and Teaching of a Great Pioneer of Modern Social Philosophy and Logic*. London; Baltimore: Penguin Books, 1953. (Pelican Books; A274)

Bruce, Steve (ed.). *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1992.

The Cambridge Companion to Kant. Edited by Paul Guyer. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1992.

Carter, April and Geoffrey Stokes (eds.). *Democratic Theory Today: Challenges for the 21st Century*. Cambridge, UK: Polity; Malden, MA: Blackwell, 2002.

Cohen, Marshall (ed.). *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*. London: Duckworth, 1983.

Crimmins, James E. (ed.). *Religion, Secularisation and Political Thought, Thomas Hobbes to J. S. Mill*. London; New York: Routledge, 1990.

Davion, Victoria and Clark Wolf (eds.). *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2000. (Studies in Social, Political, and Legal Philosophy)

Dombrowski, Daniel A. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.

Donner, Wendy. *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. London; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Eatwell, Roger and Anthony Wright (eds.). *Contemporary Political Ideologies*. London: Pinter, 1993.

Eisenach, Eldon J. *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*. Chicago, IL: University of Chicago, 1981.

Feinberg, Joel. *The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 1984-1988. 4 vols.

Vol. 1: *Harm to Others*.

Vol. 2: *Offense to Others*.

Vol. 3: *Harm to Self*.

Vol. 4: *Harmless Wrongdoing*.

Fotion, Nick and Gerard Elfstrom. *Toleration*. London; Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1992.

Frankena, William K. *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963. (Prentice-Hall Foundations of Philosophy Series)

Freeman, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

Frey, R. G. (ed.). *Utility and Rights*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Galston, William A. *Liberal Purposes, Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

Garforth, F. W. *Educative Democracy: John Stuart Mill on Education in Society*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1980.

Goldman, Alvin I. and Jaegwon Kim (eds.). *Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt*. Dordrecht; Boston, MA: D. Reidel, 1978. (Philosophical Studies Series in Philosophy; v. 13)

Goodin, Robert E. and Hans-Dieter Klingemann (eds.). *A New Handbook of Political Science*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996.

_______ and Philip Pettit (eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1993. (Blackwell Companions to Philosophy)

Gray, John. *Liberalism*. 2nd ed. Milton Keynes, England: Open University Press, 1995. (Concepts in the Social Sciences)

_______. *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London; New York: Routledge, 1989.

_______. *Mill on Liberty: A Defence*. London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1983. (International Library of Philosophy)

_______. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. 2nd ed. London: Routledge, 1996.

Habibi, Don A. *John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth*. Dordrecht, Boston, MA: Kluwer Academic Publishers, 2001. (Philosophical Studies Series; v. 85)

Haeri, Mahdi. *Hikmah wa Hokoumah*. London: Intisharati Shadi, 1995.

Haidar, Hamid Hadji. *Tawassul bi Zour dar Rawabiti Bein al-Milal, az Didgahi Huqouqi bein al-Milali Umoumi wa Fiqhi Shia*. Tehran: Intisharati Ittilaat, 1997.

_______. *Theory of Religious Democracy: A Proceduralist Account of Shi'a Islamic Democracy for Modern Shi'a Society*. London: Islamic College for Advanced Studies Publications, 2006.

Hampshire, Stuart (ed.). *Public and Private Morality*. New York: Cambridge University Press, 1978.

Harré, Rom and Michael Krausz. *Varieties of Relativism*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, 1996.

Heinze, Eric. *The Logic of Liberal Rights: A Study in the Formal Analysis of Legal Discourse*. London: Routledge, 2003.

Holyoake, George Jacob. *English Secularism: A Confession of Belief*. Chicago, IL: Open Court Publishing Company, 1896.

Horton, John. *Political Obligation*. Houndmills; London; Basingstoke: Macmillan, 1992. (Issues in Political Theory)

_______ (ed.). *Liberalism, Multiculturalism and Toleration. London: Macmillan Press, 1993.*

________ and Susan Mendus (eds.). *John Locke-A Letter Concerning Toleration: In Focus*. London; New York: Routledge, 1991. (Routledge Philosophers in Focus Series)

Kant, Immanuel. *Political Writings*. Edited by H. S. Reiss. 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Khomeini, Ruhollah (Imam). *Chihil Hadith*. 13th ed. Tehran: Institute of Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1997.

________. *Kitab al-Bei*. Najaf: Nashri Adab, 1975. 2 vols.

________. *Al-Rasail*. Qum: Muassisi-yi Matbuaati-yi Ismailian, 1963.

________. *Sahifi-yi Nour*. Edited by T.C.O.C.D.O.I.R. Tehran: Intisharati Shirkati Sahami-yi Chapkhani-yi Wizarati Irshad, 1990.

________. *Wilayati Faqih: Hokoumati Islami*. 13th ed. Tehran: Institute of Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1998.

Kekes, John. *Against Liberalism*. Ithaca, NY: Cornell University, 1997.

Kelly, Paul. *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990.

King, Preston. *Toleration*. 2nd ed. London: Frank Cass, 1998.

Kubitz, Oskar Alfred. *Development of John Stuart Mill's System of Logic*. Urbana: University of Illinois, 1932.

Kukathas, Chandran and Philip Pettit. *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*. Cambridge, UK: Polity Press in association with Basil Blackwell, 1990. (Key Contemporary Thinkers)

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990.

________. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989.

________. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995. (Oxford Political Theory)

La Belle, Thomas J. and Christopher R. Ward. *Multiculturalism and Education: Diversity and its Impact on Schools and Society*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.

Larmore, Charles. *The Morals of Modernity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

________. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987.

Levine, Andrew. *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls*. Oxford: Blackwell, 2002.

Levinson, Meira. *The Demands of Liberal Education*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

Lipset, Seymour Martin. *The Encyclopedia of Democracy*. London: Routledge, 1995.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. London: Duckworth, 2002.

Marquand, David and Ronald L. Nettler (eds.). *Religion and Democracy*. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell, 2000.

Martin, Rex. *Rawls and Rights*. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas, 1985.

McLean, Iain (ed.). *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Meland, Bernard E. *The Secularisation of Modern Cultures*. New York: Oxford University Press, 1966

Mendus, Susan and David Edwards (eds.). *On Toleration*. New York: Oxford University Press, 1987.

Mill, John Stuart. *Essays on Ethics, Religion and Society*. Editor of the text J. M. Robson; introduction, F. E. L. Priestley; essay on Mill's Utilitarianism, D. P. Dryer. Toronto: University of Toronto Press, 1969. (Collected works of John Stuart Mill; v. 10)

Mill, John Stuart. *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical*. London: J. W. Parker, 1859. 2 vols.

________. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. Editor of the text J. M. Robson; introd. by Alan Ryan. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1979. (Collected Works of John Stuart Mill; v. 9)

________. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Editor of the text, J. M. Robson; introd. by R. F. McRae. Toronto: University of Toronto Press, [1843], repr. 1973. 2 vols. (His Collected Works of John Stuart Mill; v. 7-8)

Vol. 1: *Books I-III*.

Vol. 2: *Books IV-VI and Appendices*.

________. *Utilitarianism; On liberty; Considerations on Representative Government; Remarks on Bentham's Philosophy*. Edited by Geraint Williams. 3rd ed. London: Every Man's Library, 1993.

Al-Miqdad, Al-Fazil. *Sharhi Babi al-Hadi Ashar*. Qum: Matbaah al-Islam, 1974.

Misbah, Muhammad Taqi. *Amuzishi Aqaid: Imamshinasi.* Qum: Markazi Mudiriyyati Hawzi-yi Ilmiyyi-yi Qum, 1988.

________. *Amuzishi Aqaid.* 7th ed. Qum: Markazi Chap wa Nashri Sazmani Tablighati Islami, 1991.

Modgil. Sohan [et al.] (eds.). *Multicultural Education: The Interminable Debate*. London; Philadelphia: Falmer Press, 1986.

Moltmann, Jürgen. *God for a Secular Society, the Public Relevance of Theology*. Translated from the German by Margaret Kohl. London: SCM Press, 1999.

Mulhall, Stephen and Adam Swift. *Liberals and Communitarians*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2001.

Munby, Denys L. *The Idea of a Secular Society, and Its Significance for Christians*. London: Oxford University Press, 1963.

Mutahhari, Murtaza. *Wahy wa Nubuwwah*. Qum: Intisharati Hikmah, 1979.

________. *Kulliyyati Uloumi Islami*. 24th ed. Qum: Intisharati Sadra, 2001.

Vol. 3: *Usouli Fiqh and Fiqh*.

________. *Wahy wa Nubuwwah*. Qum: Intisharati Hikmah, 1979.

Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.

Al-Naraqi, Muhammad Mahdi Ibn Abi Dharr. *Jami' al-Sa'adat (The Collector of Felicities)*. condensed from the Arabic by Muhammad Baqir Ansari; translated by Shahyar Sa'dat.

Niiniluoto, Ilkka, Matti Sintonen, and Jan Woleński (eds.). *Handbook of Epistemology*. Dordrecht; Boston, MA: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Norris, Pippa and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004. (Cambridge Studies in Social Theory, Religion, and Politics)

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2000.

Pateman, Carole. *The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory*. Cambridge, UK: Polity Press, 1985.

Pelczynski, Zbigniew and John Gray (eds.). *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: Athlone, 1984.

Plamenatz, John. *The English Utilitarians.* 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Popper, Karl R. *Logic of Scientific Discovery.* New York: Basic Books, 1963.

Postema, Gerald J. *Bentham and the Common Law Tradition.* Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986. (Clarendon Law Series)

Qara'í, 'Ali Qulí. *The Qur'an with a Phrase-by-Phrase English Translation.* London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2004.

Raphael, David D. *Concepts of Justice.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2001.

Rawls, John. *Collected Papers.* Edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_______. *Justice as Fairness: A Restatement.* Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

_______. *The Law of Peoples.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_______. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1996.

Raz, Joseph. *The Morality of Freedom.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986.

Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice". Edited with an introduction by Norman Daniels. California: Stanford University Press; Oxford: Blackwell, 1975.

Robertson, A. H. and J. G. Merrills. *Human Rights in the World.* 4th ed. Manchester: Manchester University Press, 1996.

Rosen, Fredrick. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill.* London; New York: Routledge, 2003. (Routledge Studies in Ethics and Moral Theory; 2)

Ross, W. D. *The Right and the Good.* Oxford: Clarendon Press, 1930.

Ruggiero, Guido de. *The History of European Liberalism.* Translated by R. G. Collingwood. London; New York: Oxford University Press, 1927.

Ryan, Alan. *John Stuart Mill.* New York: Pantheon Books, 1970. (Studies in Philosophy, A Randon House Study in the History of Philosophy; SPH 24)

_______ (ed.). *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1979.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1982.

Scarre, Geoffrey. *Utilitarianism.* London; New York: Routledge, 1996.

Schaefer, David Lewis. *Justice or Tyranny?: A Critique of John Rawls's A Theory of Justice*. Port Washington, NY; London: Kennikat Press, 1979.

Schneewind, J. B. (ed.). *Mill: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books Edition, 1968.

Shirazi, Nasir Makarim. *Iatiqadi Ma*. 2nd ed. Qum: Intisharati Nasli Jawan, 1997.

________. *Panjah Darsi Usouli Aqaid barayi jawanan*. 9th ed. Qum: Madrasah Imam Ali, 1997.

________. *Payami Qur'an*. 5th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1997. 2 vols.

________. *Tafsiri Nimounih*. 16th ed. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1999.

Shtromas, Aleksandras (ed.). *The End of "isms"?: Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

Simpson, J. A. and E. S. C. Weiner (eds.). *The Oxford English Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1989. 20 vols.

Skorupski, John. *John Stuart Mill*. London: Routledge, 1991. (Arguments of the Philosophers)

________ (ed.). *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1998.

Sobhani, Jaafar. *Azadi wa Din Salary*. Qum: Muassasah Imam Sadiq, 2005.

Steup, Matthias and Ernest Sosa (eds.). *Contemporary Debates in Epistemology*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2005. (Contemporary Debates in Philosophy; 3)

Strauss, Leo and Joseph Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy*. 3rd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987.

Sumner, L. W. *The Moral Foundation of Rights*. Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987.

Tabatabai, Muhammad Hussein. *Shi'ah dar Islam*. 3rd ed. Qum: Markazi Matbouaati-yi Dar al-Tablighi Islami, 1969.

________. *Usouli Falsafa wa Rawishi Rialism*. Edited by Murtaza Mutahhari. Qum: Dafteri Intisharati Islami, [n. d.]. 5 vols.

Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1979. (Modern European Philosophy)

Turk, Christopher. *Coleridge and Mill: A Study of Influence*. Aldershot, Hants, England; Brookfield, VT: Avebury, 1988.

Vaezi, Ahmad. *Hokoumati Dini*. 4th ed. Qum: Intisharati Mirsad, 2000.

Valencia, Víctor Sánchez (ed.). *The General Philosophy of John Stuart Mill*. Aldershot, Hants; Burlington, VT: Ashgate, 2002. (International Library of Critical Essays in the History of Philosophy)

Waldron, Jeremy. *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2002.

________. *Law and Disagreement*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1999.

________. *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1993. (Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy)

Whewell, William. *Elements of Morality, Including Polity*. 4th ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1864.

________. *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History*. 2nd ed. London: J. W. Parker, 1847. 2 vols.

Wolff, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Yadnami-yi Mufassiri Kabir Ustad Allama-yi Tabatabai. Qum: Intisharati Shafaq, 1982.

Periodicals

Ackerly, Brooke. "John Rawls: An Introduction." *Perspectives on Politics:* vol. 4, no. 1, March 2006.

Bader, Veit. "Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism." *Political Theory:* vol. 31, no. 2, April 2003.

________. "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?." *Political Theory:* vol. 27, no. 5, October 1999.

Baker, C. Edwin. "Sandel on Rawls: Justice as a Vice." *University of Pennsylvania Law Review:* vol. 133, no. 4, April 1985.

Barker, Christine R. "Church and State: Lessons from Germany?." *Political Quarterly:* vol. 75, no. 2, April-June 2004.

Becker, Larry and Will Kymlicka. "Introduction." *Ethics:* vol. 105, no. 3, April 1995.

Bellamy, Richard and Martin Hollis. "Liberal Justice: Political and Metaphysical." *Philosophical Quarterly:* vol. 45, no. 178, January 1995.

Bielefeldt, Heiner. "Western Versus Islamic Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights." *Political Theory:* vol. 28, no. 1, February 2000.

Bloom, Allan. "Justice: John Rawls vs. the Tradition of Political Philosophy." *American Political Science Review:* vol. 69, no. 2, June 1975.

Brandt, Richard B. "A Utilitarian Theory of Excuses." *Philosophical Review:* vol. 78, no. 3, July 1969.

Brighouse, Harry. "Egalitarian Liberalism and Justice in Education." *Political Quarterly:* vol. 73, no. 2, April-June 2002.

Bunce, Valerie. "Comparative Democratization, Big and Bounded Generalization," *Comparative Political Studies:* vol. 33, nos. 6-7, August-September 2000.

Chambers, Simone. "The Politics of Equality: Rawls on the Barricades." *Perspectives on Politics:* vol. 4, no. 1, March 2006.

Daskalovski, Zhidas. "Neutrality, Liberal Nation Building and Minority Cultural Rights." *Critical Review of International and Political Philosophy:* vol. 5, no. 3, Autumn 2002.

Dobbelaere, Karel. "Secularization: A Multi-Dimensional Concept." *Current Sociology:* vol. 29, no. 2, Summer 1981.

Galston, William A. "Two Concepts of Liberalism." *Ethics:* vol. 105, no. 3, April 1995.

Gill, Anthony. "Religion and Comparative Politics." *Annual Review of Political Science:* vol. 4, 2001.

Gutmann, Amy. "Civic Education and Social Diversity." *Ethics:* vol. 105, no. 3, April 1995.

Haidar, Hamid Hadji. "Azadi dar Andishi-yi Siyasi-yi Hazrati Imam Khomeini." *Matin:* vol. 1, no. 2, Spring 1999.

________. "Rawls and Religion: Between the Decency and Justice of Reasonable Religious Regimes." *Politics and Ethics Review:* vol. 2, no. 1, Spring 2006.

Hampton, Jean. "Should Political Philosophy be Done Without Metaphysics?." *Ethics:* vol. 99, no. 4, July 1989.

Hofmann, Steven Ryan. "Islam and Democracy: Micro-Level Indications of Compatibility." *Comparative Political Studies:* vol. 37, no. 6, August 2004.

Joffe, George. "Democracy, Islam and the Culture of Modernism." *Democratization*: vol. 4, no. 3, Autumn 1997.

Jones, Peter. "Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice." *British Journal of Political Science:* vol. 25, no. 4, October 1995.

Kautz, Steven. "Liberalism and the Idea of Toleration." *American Journal of Political Science*: vol. 37, no. 2, May 1993.

Klosko, George. "Rawls's "Political" Philosophy and American Democracy." *American Political Science Review:* vol. 87, no. 2, June 1993.

Kukathas, Chandran. "Are There Any Cultural Rights?." *Political Theory:* vol. 20, no. 1, February 1992.

Kymlicka, Will. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality." *Ethics:* vol. 99, no. 4, July 1989.

Laborde, Cecile. "The Reception of John Rawls in Europe." *European Journal of Political Theory*: vol. 1, no. 2, October 2002.

Macedo, Stephen. "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls." *Ethics:* vol. 105, no. 3, April 1995.

Megill, Allan D. "J. S. Mill's Religion of Humanity and the Second Justification for the Writing of "On Liberty"." *Journal of Politics:* vol. 34, no. 2, May 1972.

Midlarsky, Manus I. "Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace." *International Studies Quarterly:* vol. 42, no. 3, September 1998.

Mill, John Stuart. "Archbishop Whately's Elements of Logic." *Westminster Review:* vol. 9, 1828.

Neal, Patrick and David Paris. "Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed." *Canadian Journal of Political Science:* vol. 23, no. 3, September 1990.

O'Neill, Onora. "The Most Extensive Liberty." *Proceedings of Aristotelian Society:* vol. 80, 1979.

Paris, David C. "The Theoretical Mystique: Neutrality, Plurality, and the Defence of Liberalism." *American Journal of Political Science:* vol. 31, no. 4, November 1987.

Posner, Richard A. "Review of Jeremy Waldron, "Law and Disagreement"." *Columbia Law Review:* vol. 100, no. 2, March 2000.

Rees, J. C. "A Re-Reading of Mill on Liberty." *Political Studies:* vol. 8, no. 2, 1960.

Reichley, A. James. "Democracy and Religion." *Political Science and Politics:* vol. 19, no. 4, Autumn 1986.

Rose, Richard. "How Muslims View Democracy: Evidence from Central *Asia.*" *Journal of Democracy:* vol. 13, no. 4, October 2002.

Rosebury, Brian. "Why Good Government Is Not Enough." *Political Quarterly:* vol. 72, no. 3, July-September 2001.

Sandel, Michael J. "Morality and the Liberal Ideal." *New Republic*: no. 7, May 1984.

Shafer-Landau, Russ. "Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy." *Philosophy and Phenomenological Research:* vol. 54, no. 2, June 1994.

Sinopoli, Richard C. "Liberalism and Contested Conceptions of the Good: The Limits of Neutrality." *Journal of Politics:* vol. 55, no. 3, August 1993.

Whittington, Keith E. "In Defense of Legislatures." *Political Theory:* vol. 28, no. 5, October 2000.

Conferences

Political Studies Association 56th Annual Conference: The Department of Politics and International Studies, University of Reading, 4-7 April 2006.

The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics. Edited by William Safran. London: Frank Cass, 2003.

Studies on the Internet

"Ethics." <http://philosophy.lander.edu/ethics/naturalism.html>.

"The Largest Shiite Communities." <http://www.adherents.com/largecom/com_shiite.html>.

Wikipedia. "Ethical Naturalism." <http://en.wikipedia.org/wiki/Ethical_naturalism>.



يبحث هذا الكتاب في العلاقة بين الفكر الإسلامي والنظرية الليبرالية، وكذلك في العلاقة بين الدولة الليبرالية ومواطنيها من المسلمين. بعبارةٍ أخرى، يهدف هذا الكتاب إلى استكشاف مدى نجاح الليبرالية السياسية المعاصرة في استيعاب المتدينين من الناس بشكلٍ أكبر وأوسع نطاقاً من المذهب الليبرالي الشامل التقليدي، وذلك من خلال التخفيف من إغراق هذا المذهب في التشبُّع بالفكر العلماني. ويسعى الكتاب إلى تحقيق هذا الهدف من خلال البحث والدراسة التحليلية لاثنتين من أهم النظريات التي تبنّت المذهب الليبرالي، وهما نظرية جون ستيوارت مِلْ (John Stuart Mill) (1806 – 1873 م) الذي يعدّ واحداً من أبرز من يجسّدون الليبرالية الشاملة التقليدية، وهي نظرية تنتمي إلى مشروع حركة التنوير الفلسفية (Enlightenment Project)؛ والنظرية الثانية هي نظرية جون راولز (John Rawls) (1921 – 2002 م) الذي يمثّل الليبرالية السياسية المعاصرة، وتنتمي هذه النظرية إلى مشروع حركة الإصلاح الديني (Reformation Project). وكي يسلّط الكتاب الضوء على الدرجة التي خفّت فيها حدّة علمانيّة الليبرالية، فقد اتخذ من الإسلام الشيعي نموذجاً للقياس.

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-783-9



...ور للترجمة والنشر